

JOURNAL ASIATIQUE

RECUEIL TRIMESTRIEL

DE MÉMOIRES ET DE NOTICES

RELATIFS AUX ÉTUDES ORIENTALES

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

TOME CCXIV



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER

RUE JACOB, N° 13 (VI^e)

MDCCCXXIX

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER-MARS 1929

DIGNĀGA

EXAMEN DE L'OBJET DE LA CONNAISSANCE

[*ĀLAMBANAPARĪKSĀ*]

TEXTES TIBÉTAİN ET CHINOIS

ET

TRADUCTION DES STANCES ET DU COMMENTAIRE

ÉCLAIRCISSEMENTS ET NOTES

D'APRÈS LE COMMENTAIRE TIBÉTAİN DE VINĪTĀDEVA,

PAR

SUSUMU YAMAGUCHI,

EN COLLABORATION AVEC HENRIETTE MEYER

PRÉFACE.

Acārya Dignāga, l'un des dix grands maîtres de la secte Vijñaptimātratā fondée en Chine par Hsuan-tsang et son élève Kouei-ki, est l'auteur de l'*Ālambanaparīksā*, l'un des textes principaux sur lesquels cette secte a établi le fondement de sa doctrine

Bien que Dignāga soit très célèbre comme maître et surtout comme fondateur d'une nouvelle logique (Nyāya), cette *Ālambanaparīksā* n'appartient pas en propre à la doctrine Nyāya, mais exprime la doctrine Vijñaptimātratā avec la même ten-

dance que la *Vimśakaviññaptimātratā* de Vasubandhu qui, s'appuyant sur les principes de Nāgārjuna⁽¹⁾, affirme dès le début que le triple monde n'est que pensée⁽²⁾

Il est donc indispensable de se reporter à ce traité et aussi à la *Vijñaptimātratāsiddhi* de Huan-tsang⁽³⁾ et au *Mahāyāna-Sūtrālamkāra*⁽⁴⁾ pour mieux pénétrer la pensée de Dignāga et la mieux situer dans l'évolution du bouddhisme mahāyāniste.

D'autre part, pour bien comprendre les thèses que notre auteur expose et réfute, il est nécessaire d'étudier l'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu⁽⁵⁾ qui développe les théories principales des Saivāstivādin et qui donne quelques indications sur celles des Sautiāntika Car Dignāga de même que la plupart des Mahāyānistes à partir de Nāgārjuna, édifie ses doctrines sur la critique des Hīnayānistes, et c'est seulement après avoir réfuté leurs diverses conceptions réalistes affirmant l'existence en soi (*bhāva*), qu'il pose la nécessité idéaliste de l'objet de la connaissance⁽⁶⁾

Les ouvrages de Dignāga, contenus dans les canons chinois et tibétain, étant insuffisamment étudiés jusqu'à ce jour, il ne nous est pas facile de comparer cette *Alambanaparīkṣa* avec les autres ouvrages du Maître et d'établir quelle situation elle occupe dans son œuvre entière

(1) « If all existences are real, it is impossible for mind to know them. If they exist because of their being known by mind, this is not to be called as existing » (*Nāgārjuna's Mahāyānavimśaka* by Susumu Yamaguchi, Prefatory notes, p. 4, *The Eastern Buddhist*, vol. IV, 1927)

(2) *Vimśatāvijñaptimātratāvṛtti*, publié par Sylvain Lévi, p. 3 *Vimśakakarikapariśiṣṭa*, publié et traduit par Louis de La Vallée Poussin, p. 15

(3) La *Siddhi* de Huan-tsang, traduction de Louis de La Vallée Poussin

(4) *Mahāyānasūtrālamkāra* d'Asaṅga, publié et traduit par Sylvain Lévi

(5) L'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu, traduction de Louis de La Vallée Poussin

(6) C'est cette méthode de refutation de l'adversaire qui nous oblige, pour rendre la traduction compréhensible, à intercaler dans le texte des mots entre crochets qui servent à indiquer le changement fréquent des interlocuteurs

Deux importantes traductions chinoises⁽¹⁾ et une traduction tibétaine très littérale⁽²⁾ nous ont transmis l'*Ālambanaparīkṣā*, mais le texte original sanscrit n'a pas encore été retrouvé.

Nous possédons, en outre, un commentaire sur cet ouvrage par Dharmapāla dans une version chinoise⁽³⁾ et un autre de Vinitadeva dans une traduction tibétaine⁽⁴⁾

C'est d'après l'ensemble de ces leçons que nous donnons en français la traduction intégrale des stances et du commentaire de Dignāga, mais ces stances et leur développement par l'auteur lui-même se présentent sous une forme si concise qu'on ne peut en saisir la signification parfaite sans recourir à d'autres textes

⁽¹⁾ *Nanjo's catalogue*

N° 1172 Wu-siān-sz-chañ-lun Anākāra-cintā-rajas-sastra Translated by Paramārtha

A D 557-569,

of Chan dynasty, A D 557-589

N° 1173 Kwān-su-yuen-yuen-lun Ālambanapratyayadhyānasāstra Translated by Huen-cwān,

A D 657,

of the T'han dynasty, A D 618-909

⁽²⁾ Palmyr CORDIER, *Catalogue du fonds tibétain*, 3^e partie, p 434 435

Bstan-hgyur, Mdo-hgrel, t Ce, XCV

4 Dmigs-pa brtag-pa (Ālambanaparīkṣā)

5 Dmigs-pa brtag-pahñ hgrel (Ālambanaparīksāvṛtti)

A S Phyogs-kyi glan-po [Ācārya Dinnāga]

T Non mentionnées

⁽³⁾ *Nanjo's catalogue*

N° 1174 Kwān-su-yuen-yuen-lun-shñh Ālambanapratyayadhyānasāstravya khyā

Translated by I-tsuñ,

A D 710 of the T'han dynasty, A D 618-909

⁽⁴⁾ Palmyr CORDIER, *Catalogue du fonds tibétain*, 3^e partie

P 450 Bstan-hgyur, Mdo-hgrel, t Ze, CXII

5 Dmigs-pa brtag-pahñ hgrel-bsad

Ālambanaparīksātīkā

A S Dul-bahñ lha [Acārya Vinitadeva]

T Mn Sākyasñmha de l'Inde, Shu

B Dpal-brtsegs [V Srikūta]

Laissant de côté le commentaire de Dharmapāla trop prolix au début et incomplet à la fin, nous avons eu recours à celui de Vinītadeva dont la clarté nous a permis de suppléer à la concision du style de Dignāga, les passages que nous lui empruntons, traduits littéralement et intercalés dans le texte, sont imprimés en retrait pour les distinguer clairement.

Bien que dans les milieux bouddhiques de la Chine et du Japon on ne connaisse jusqu'à maintenant sur Vinītadeva que les quelques indications contenues dans l'*Histoire du Bouddhisme* de Tārānātha et dans *Le Bouddhisme* de Wassilief, il est certain, d'après les tendances de ses ouvrages conservés dans le *Bstan-hgyur* tibétain⁽¹⁾, qu'il fut un grand maître de la Viññaptimātratā et du Nyāya. Du reste, parmi ses ouvrages se trouve un commentaire⁽²⁾ sur le *Trimsīkāvīññaptibhāṣyam* de Sthiramati, on pourrait donc le considérer comme un disciple de ce dernier plutôt que de Dharmapāla. Car, bien que dans les commentaires de notre texte, quelques passages de Dharmapāla et de Vinītadeva concordent parfois mot à mot, et que ce dernier cite parfois l'opinion de son prédécesseur, néanmoins Vinītadeva, se défendant de lui avoir fait de véritables emprunts, dit : « La pensée de Dharmapāla est si profonde que je ne la puis comprendre ».

Il y a, à notre avis, dans ces mots, plus qu'une simple boutade — un trait caractéristique qui nous ouvre des perspectives nouvelles sur les tendances intellectuelles de Vinītadeva. Peut-être pourrait-on en profiter pour entreprendre un jour une étude systématique des œuvres de cet auteur, en vue d'éclairer la doctrine de Sthiramati. Car, c'est, à notre avis, une des

⁽¹⁾ Palmyr CORDIER, *Catalogue du fonds tibétain*, 3^e partie, Bstan-hgyur, Mdo-hgrel, t. S1, LVIII, 11, t. Tshe, CVIII, 1, t. Se, CXI, 1 et 5, t. Zo, CXII, 1 et 3, etc.

⁽²⁾ Sum-cu pañi hgrel-bśad (Trimsakatikā), Bstan-hgyur, Mdo-hgrel, t. Ku, LXI (Palmyr CORDIER, *Catalogue du fonds tibétain*, 3^e partie, p. 388).

tâches les plus importantes pour l'étude du Bouddhisme, que de discerner ce que fut réellement la doctrine de la Vijñapti-mātratā à travers Sthiramati et à travers Dharmapāla ou Hsuan-tsang tâche rendue d'ailleurs plus facile aujourd'hui puisque M Sylvain Lévi a retrouvé et publié le texte du *Trimśikāvijñaptibhāṣyam*. Qu'il me soit permis de signaler à ce propos l'éminent service que notre Maître français a rendu là aux études bouddhiques

*
* *

A côté d'autres travaux, j'ai traduit ce petit traité en collaboration avec M^{lle} Henriette Meyer, pendant mon séjour en France. Et grâce à la bienveillante attention avec laquelle M Masson-Oursel a bien voulu examiner notre traduction, nous espérons que les idées exprimées par Dignāga et Vinītadeva seront accessibles à la pensée occidentale. Nous adressons ici à M Masson-Oursel nos remerciements les plus profonds.

Qu'il me soit permis enfin d'exprimer toute ma reconnaissance à M^{lle} Henriette Meyer. Travaillant depuis plusieurs années sur les textes philosophiques du Bstan-hgyur, ses connaissances en langue tibétaine ont fait d'elle la plus précieuse des collaboratrices.

Février 1929

Susumu YAMAGUCHI

འདྲམ་པ་ནི་དེ་ལྟ་ཡང་མ་ཡིན་ཏེ།

རྒྱ་ལ་ཕྱ་མེད་ཕྱིར་ལྷོ་གཏིགས་བཞིན།

དཔའ་པ་མ་ཆོད་བའི་ཕྱིར་ལྷོ་གཏིགས་མཐོང་བ་ནི་དེར་སྒྲུབ་བ་ཏེ་དེ་ཡིན་
དུ་ཐོན་ཀྱང་དེའི་ལྷལ་མ་ཡིན་ནོ། དེ་བཞིན་དུ་རྒྱ་ལ་ཕྱ་མེད་པ་མ་ཡིན་
པ་ཏེ་ཕྱིས་ ཕྱུ་མ་ཡིན་པ་དེ་ཕྱིར་འདྲམ་པ་⁽¹⁾དམིགས་པ་མ་ཡིན་ནོ།

དེ་ལྟར་ཕྱི་རོལ་གཏིགས་ལྟ་ཡང་།

སྒྲེལ་ལྟ་ལྟ་བུ་མི་རུང་ནོ། 2 ॥

ཡན་ལག་གཞིག་མ་ཆོད་བའི་ཕྱིར་ ཕྱི་རོལ་ཕྱི་རྒྱལ་ལྟ་སྟེ་དཔའ་ཆོག་པ་
པ་ཞེས་བྱ་བའི་དོན་ནི་དམིགས་པ་མ་ཡིན་ནོ།

འདྲམ་པ་

ཀ་ཆིག་འདྲམ་པ་དེ་རྒྱལ་པ་དག་

སྒྲུབ་པ་ཡིན་པར་འདོད་པ་ཤིག་།

དེ་ནི་ཐམས་ཆད་ནི་རྒྱལ་པ་དུ་མ་ཆད་⁽¹⁾ཡིན་པས་དེ་ལ་རྒྱལ་པ་འགའ་
ཞིག་གིས་ མཐོང་བྱམ་དུ་འདོད་ནོ། རྒྱལ་པ་དཔའ་རྒྱལ་པ་ལ་ཡང་
འདྲམ་པར་སྒྲུབ་བའི་སྒྲེལ་པ་མཐུན་པའི་ཕྱི་རོལ་པ་ཡང་ནོ།

རྒྱལ་པ་རྒྱལ་པ་རྒྱལ་པ་ལྟ་བུ་

དེ་ནི་མིན་པ་ཏེ་ལམ་གསལ་བཞིན་ 3 ॥

སྒྲུབ་པ་ལྟ་བུ་ལམ་གསལ་པ་ནི་ཡང་བཞིན་དུ་ཡང་མིག་གི་སྒྲོལ་
ལྷལ་མ་ཡིན་པ་ལྟར་རྒྱལ་པ་སྟེ་ཏེ་ཀྱང་འདྲེ།

ལ་སྒྲིག་པ་པ་ཞིན་ཏུ་རང་གི་ཆོལ་འདོན་བ་མེད་ནོ། དེ་ལྟ་བུ་སྤྲུལ་ནས་
ཡེ་ལོ་ཆོལ་སྤྲུལ་གྱི་ཡུལ་ནི་ཕྱི་རོལ་ན་མ་ཡིན་པར་འཇག་ནོ།
ནང་གི་ཆོལ་བྱུང་ནི་ལྟོ་ལྟོ།

ཕྱི་རོལ་ལྟར་སྤྲུལ་གང་ཡིན་དེ།

དོན་ཡིན

ཕྱི་རོལ་གྱི་དོན་མེད་པ་ཞིན་ཏུ་⁽¹²⁾ཕྱི་རོལ་ལྟ་བུར་སྤྲུལ་ནས་ནང་ན་ཡིན་པ་
ཁོ་ན་དཔྱད་པ་ལ་ཆོལ་ཡིན་པའི་ཆོལ་ཡིན་ནོ།

རྒྱུ་ཆེད་ཀྱི་ཆོལ་ཡིན།

དེ་ལོ་ཆོལ་ཡིན་ཏེ་ཁྱད་པ་ཡིན་ཕྱིར་ནོ། ༤།

ནང་གི་རྒྱུ་ཆེད་ཀྱི་ཆོལ་ཡིན་ཏུ་སྤྲུལ་ནས་དེ་ལས་སྤྲུལ་པ་ཡིན་
པས། ཆོལ་ཡིན་གྱི་ཆོལ་ཡིན་པའི་ཆོལ་ནང་ལྟར་ཡིན་པའི་ཆོལ་ནང་ཡིན་པ་
དཔྱད་པ་ལ་ཆོལ་ཡིན་པའི་ཆོལ་ཡིན་ནོ།

དེ་ལོ་ཆོལ་ཡིན་ཏུ་སྤྲུལ་ནས་དེ་ལས་སྤྲུལ་པ་ཡིན་པས།
ཡེ་ལོ་ཆོལ་ཡིན་ཏུ་སྤྲུལ་ནས་དེ་ལས་སྤྲུལ་པ་ཡིན་པའི་ཆོལ་ཡིན་ནོ།

གཞི་ཆེད་ཀྱི་ཆོལ་ཡིན།

ཆོལ་ཡིན་པར་ཁྱད་པ་ཡིན་ཏུ་སྤྲུལ་ནས་དེ་ལས་སྤྲུལ་པ་ཡིན་པའི་ཆོལ་ཡིན་པས།
ཡེ་ལོ་ཆོལ་ཡིན་ཏུ་སྤྲུལ་ནས་དེ་ལས་སྤྲུལ་པ་ཡིན་པའི་ཆོལ་ཡིན་ནོ།
དཔྱད་པ་ལ་ཆོལ་ཡིན་པའི་ཆོལ་ཡིན་ནོ།

ཡང་ན་

NOTES RELATIVES AU TEXTE TIBÉTAIN

S D = Stances de Dignāga,

C D = Commentaire de Dignāga,

C V = Commentaire de Vinītadeva

(1) *S D.* et *C D dhan-po*, *C V* cite deux fois ce mot au génitif *dhan-poh*

(2) *C D bskyed-pa*, *C V* deux fois *skyed-pa*

(3) *S D zlog*

(4) *C D hdus-byas*, ce qui est impossible, *C V* donne la leçon correcte *hdus-pas*

(5) *S D gñ-ga*, *C D.* et *C V gñ-ga*

(6) *C D blo-yis*, *S D* et *C V blo-yi*

(7) *C D don thams-cad yis-pas*, *C V* cite trois fois cette phrase sous cette forme *don thams-cad-ni rnam-pa du-ma-can yin-pas* C'est celle de notre édition

(8) *S D yod-pa*, à la fin de 4 d

(9) Au commencement de 5 a qui suit, on trouve de *med C D* et *C V* reproduisant cette phrase donnent *yod-la med-de*

(10) *S D* 5 c, *gsal-ba* et non *bsal-na*

(11) *C D* dit *gan-yin-te*, on a rétabli *gan-yin-de* selon *S D.* (6 b) et *C V*

(12) *C V* explique *bshin-du* par *mod-kyi*

(13) *C. D.* de, *S D* (6 d) et *C. V* donnent le génitif *deh*

(14) *C D. nahan*, *S D* et *C V chahan*

(15) *C D.* dit *rgyu dan rgyu hbras-dan ldan-pa*, *C V* trois fois *rgyu dan rgyu-dan-ldan-pah* que nous adoptons

(16) *S. D* dit *gyi* au lieu de *gyis*

(17) *S D* dit *ran-snan* au lieu de *ran*, *C V* et la traduction de Hiuan-tsang ne donnent pas *snan*

- (18) *S D* donne fautivement *ym*, *C D* et *C V* *gis*
- (19) *C D* *nus-pah*, d'après la citation et l'explication de *C V*, cela doit être *nus-pa-m*
- (20) *C D* fautivement *du*, *S D* et *C V* *dus*
- (21) *C D* *rten*, *C V* *brten*
- (22) *C D* *dus-ma*, *C V* donne collectivement *dus-pa*
- (23) *C D* *re hgah*, *S D* et *C V* *res-hgah*
- (24) *C D* *nam-pai ses-pah*, *C V* *nam-pai ses-pa-ni*
- (25) *C D* *de-ltar*, la citation et l'explication de *C V* *de-ltar-na*

無相思塵論

陳那菩薩造

陳西印度三藏法師

真諦譯

若有人執眼等六識緣外境起，
 是人或分別隣虛爲境，是識因
 故，或分別隣虛聚爲境，似聚識
 起故。

〔若說隣虛

是根等因

不似起故

非境如根〕

塵者何相，若識能了別其體相，

觀所緣緣論

陳那菩薩造

唐三藏法師

玄奘奉詔譯

諸有欲令眼等五識以外色作
 所緣緣者，或執極微許有實體，
 能生識故，或執和合以識生時
 帶彼相故。

二俱非理，所以者何，

極微於五識

設緣非所緣

彼相識無故

猶如眼根等

所緣緣者，謂能緣識帶彼相起

如其體相識起，是故說此名塵，
隣虛無此事。若隣虛實是識因，
譬如五根是故隣虛非塵。

故。若爾隣虛聚應是境，如聚識起

〔識似聚起
不從彼生〕

雖復如此如其相起，識不從此
生，是故聚亦非塵，何以故？若塵
能生識，似其體相可信為塵，何
以故？可說此塵為識生緣故，聚
者則不如此。

及有實體，今能緣識託彼而生，
色等極微設有實體能生五識
容有緣義，然非所緣，如眼根等
於眼等識無彼相故，如是極微
於眼等識無所緣義。

和合於五識
設所緣非緣

色等和合於眼識等有彼相故，
設作所緣然無緣義。

〔聚無有體〕

譬如二月〕

非實有故，譬如二月，由眠根亂識似二月起，二月非識境界，實無有故，聚亦如此，離隣虛無有實體故，聚非識境界。

〔由此二義〕

外物非塵〕

是故外塵由二義非識境界，一分不具故。

〔有說隣虛〕

聚成萬物

識似彼起

故立為塵〕

〔彼體實無故〕

猶如第二月〕

如眠錯亂見第二月，彼無實體，不能生故，如是知合於眼等識，無有緣義故。

外二事於所緣緣互闕一支俱不應理。

有諸師說，是隣虛聚集成萬物，有多種相具足。立此爲境界，何以故？有別相能生證智，非但隣虛及隣虛聚，是故於隣虛及隣虛聚中，有相爲六識作境。

〔隣虛體相〕

若是實有

識不似故

非境如塵

隣虛相者非塵，譬如堅穿，隣虛中有堅透熟動觸，此物實有，非眼識境界，眼識不知其起故，隣虛中萬物亦如此。

有執色等各有多相，於中一分是現量境故。諸極微相實各有，一知集相，此相實有，各能發生，似已相識故，與五識作所緣緣。

此亦非理，所以者何？

知集如堅穿

設於眼等識

是緣非所緣

許極微相故

如堅穿相雖是實有，於眼等識容有緣義，而非所緣，眼等識上無彼相故。色等極微諸知集相，理亦應爾，彼俱執爲極微相故。

何以故

〔隣虛若虛〕

則識無別〕

隣虛者於萬物中若生識是識則無差別以萬物中隣虛無有異故、

〔若言相異〕

則識不同〕

若汝言由相差別故生識異瓶等諸物相貌不同緣此相故起識有異是義不然何以故、

〔異相在假〕

故體非真〕

執眼等識能緣極微諸和集相復有別失、

瓶甌等覺相

彼執應無別

瓶甌等物大小等者能成極微多少同故緣彼覺相應無差別、

〔非形別故別〕

若謂彼物形相別故覺相別者理亦不然、

〔形別非實故〕

如此相貌差別，於瓶等假名物中不無，於隣虛實物中則無。

〔隣虛體量〕

衆處無別

隣虛體量不異，故於萬物中隣虛體量所謂圓細無有差別。

〔若除隣虛〕

萬識不起

是故萬物

悉是假名

是故萬物相貌非是實有，是假名有，是假名相者，謂瓶等諸物若除隣虛似瓶識不生故，實物

頂等別形惟在瓶等假法上有，非極微故，彼不應執極微亦有差別形相，所以者何。

極微量等故

形別惟在假

非瓶甌等能成極微有形量別，捨微圓相故，知別形在假非實。

〔拊彼至極微〕

彼覺定捨故

又形別物拊至極微，彼覺定捨，非青等物，拊至極微，彼覺可捨，由此形別惟世俗有，非如青等

者、若析相應法似實物識不減、
如未析時於瓶中五塵識生、析
竟五塵識亦不減故、五塵等是
實有、

由此隣虛及聚、萬物不能生識、
是故外塵非識境界、

若爾何法名塵、

〔於內塵相

如外而顯

立為識塵

識似現故

是識緣緣

於內塵相如外顯現、是名識塵、

亦在實物、

是故五識所緣緣體非外色等、
其理極成、彼所緣緣豈全不有、
非全不有、

若爾云何、

內色如外現
為識所緣緣

外境雖無、而有內色似外境現、

外塵實無所有，於內識中衆生
亂心分別故，起六塵分別，此分
別如在於外，如此顯現，是四緣
中名識緣緣、

爲所緣緣、

〔許彼相在識
及能生識故〕

許眼等識帶彼相起及從彼生、
具二義故、

此內境相既不離識、如何俱起、
能作緣緣、

以是識體相故、由此識生故、所
以者何、是識作內塵相、從內塵
生、具二法故、是故內塵名境界、
問曰、如塵起識是亦可然、內塵
是識一分共一時起、云何作緣
緣、答曰、

〔隨生決定
共〕

決定相隨故
俱時亦作緣

立緣緣者、識緣此生無有二故、
緣者或一時共起、能成諸法從
他生、決定隨逐生不生故、

問若次第生、所緣能緣相云何、
答曰、若因在前果在後、果隨因
因不隨果、若因有果必有、若因
無果必無、果隨因或有或無、是
名因果相、

〔立功能〕

〔今次第起〕

復次、為安置功能次第故、立所
緣能緣、是似塵識次第起為生、
似果起功能生識相續、
問曰、若內塵是識、緣緣是緣生、

境相與識是相隨故、雖俱時起
亦作識緣、

因明者說、若此與彼有無相隨、
雖俱時生而亦得有因果相故、

〔或前為後緣〕

〔引彼功能故〕

或前識相為後識緣、引本識、
生似自果功能今起不遺理故、

若五識生惟緣內色、如何而說

經當云何釋、經言依根緣色眼
識得生、廣說如經、答曰、

「三根共生」

勝能為根

功能體相能共造果、說名為根、
問根者體用云何、答勝能為體、
此體因何法可比度知、有由生
自果故、是其勝能可得了別、非
有四大色、

「於識無礙」

此功能於識中、無有妨礙、此功
能在識中、雖識其體不可顯示、
如我所立根與沙立根、同功能
為體、此有何異、

眼等為緣、

識上色功能

名五根應理

以能發識比知有根、此但功能
非外所造故

本識上五色功能名眼等根、亦
不違理、功能發識理無別故、在
識在餘雖不可說、而外諸法理
非有故、定應許此在識非餘、

〔更互為因
勝能為塵〕

〔互生無始〕

如此功能及似塵相更互為因，
如此功能及似塵相生從無始
來惡爾依功能說名根緣以塵
相名境是亂識不可言其根得
生此法更互為因亦無有始何
以故或功能成熟故起似塵識
或似塵識故功能得成、
識者或異二或不異二或不可
說、
如此內塵具二法故可為識境、

〔功能與境色〕

〔無始互為因〕

此根功能與前境色從無始際
展轉為因謂此功能至成熟位
生現識上五內境色此內境色
復能引起異熟識上五根功能、

根境二色與識一異或非一異、
隨樂應說、
如是諸識惟內境相為所緣緣、
理善成立、

無相恩塵論
一卷

觀所緣緣論
一卷

NOTE RELATIVE AUX TEXTES CHINOIS

Les deux traductions chinoises comparées ici ne sont pas composées de la même façon que celles du *Tripitaka* chinois dont nous avons plusieurs éditions. Les deux textes chinois que nous avons consultés ne distinguent pas nettement les stances de la prose, autrement dit, le commentaire ne correspond pas toujours avec les vers qui le précèdent. En conséquence, nous avons rétabli un ordre normal et avons fait suivre les stances du commentaire qui s'y rapporte. C'est suivant cette méthode que les stances entre crochets ont été rationnellement disposées. Nous croyons nous approcher ainsi de la forme originale de ce texte.

ĀLAMBANAPARĪKṢĀ

EXAMEN DE L'OBJET DE LA CONNAISSANCE

Adoration à tous les Bouddhas et Bodhisattvas !

« Ceux qui affirment [, dit l'auteur,] que l'objet percevable (*ālambana*)⁽¹⁾ par la connaissance (*viññāna*) de l'œil, etc.,⁽²⁾ est objet extérieur (*bāhyārtha*), ceux-là pensent-ils [1°] que [l'objet percevable (*ālambana*)] se compose d'atomes (*paramāṇu*) [séparés], parce qu'ils sont la cause (*hetu*) de la [connaissance], ou bien [2°] que [cet objet percevable est] une réunion de ces [atomes], parce qu'une perception qui paraît telle qu'une [réunion d'atomes] se produit (3) ?

Alors, dans l'un et l'autre cas,

1 a-c *les atomes seraient donc la cause (hetu) de la représentation (viññapti) (4) des organes (indriya)* Or, puisque [la connaissance] ne paraît pas [sous la forme] de ces [atomes], l'objet (*visaya*) de cette [représentation des organes],

qui doit être la cause de la connaissance,

1 d *n'est pas [composé par] les atomes, comme les organes [ne sont pas l'objet]*

Par exemple, [de même que] les organes ne sont pas l'objet (*visaya*), les atomes ne sont pas non plus cet objet. »

[L'adversaire dit] « Si la connaissance n'était pas capable d'être ce qui possède la forme des atomes,

elle pourrait se percevoir en elle-même, pourquoi [donc], en produisant la perception, les atomes ne deviendraient-ils pas l'objet (*visaya*) ? »

[L'auteur répond] « Ce qu'on appelle « objet » (*visaya*), c'est ce que la perception conçoit (5) de la nature propre (*svabhāva*) (c'est-à-dire le caractère individuel et général de l'objet), parce que [la perception] se produit [alors] sous la forme (*ākāra*) de cette [nature propre].

Autrement dit, en dehors de la production de la forme de l'objet, la connaissance ne peut concevoir l'objet (*visaya*)

Mais bien que les atomes soient [considérés comme] la cause même de la [connaissance], cependant, il ne peut pas en être ainsi.

C'est-à-dire, si la connaissance ne se manifeste pas sous une forme particulièrement adoptée (*pratimyata*) [pour les atomes] comment peut-elle concevoir leur existence propre ? [Et] si elle ne conçoit pas les [atomes] comment peuvent-ils devenir objet (*visaya*) ? De plus, l'organe [n'est pas l'objet].

Bien que l'[organe] soit l'être de la cause [qui produit la connaissance], il n'est pas capable d'être l'objet même, parce que la connaissance qui naît comme caractère de cet [organe] ne connaît pas la nature propre de l'organe.

Ainsi, de toute manière, les atomes ne sont pas l'objet percevable (*ālambana*)

Pour réfuter l'opinion de l'adversaire qui soutient que la réunion est l'objet (*artha*), l'auteur dit.

« Bien que la réunion soit ce qui paraît de cette [représentation de l'objet (*artha*)] (6), cependant, [la réunion] n'est pas l'objet percevable (*ālambana*), parce que

2 a *ce qui paraît sous une apparence (c'est-à-dire une représentation) quelconque ne se produit pas de cette [réunion]* »

[L'adversaire demande] « Quand on comprend que la [représentation] ne se produit pas de cette [réunion], pourquoi cette [réunion]-là ne pourrait-elle pas être l'objet percevable (*ālambana*)? »

[L'auteur répond] « Parce que l'objet (*artha*) qui produit la représentation (*vijñapti*) qui paraît comme lui-même, peut être l'objet percevable (*ālambana*). »

Quand la connaissance agit selon la forme de l'objet et que cet objet produit la connaissance, cet objet (*artha*) est capable d'être l'objet percevable (*ālambana*) »

[L'adversaire demande encore .] « Pourquoi ce qui produit [la représentation] est-il seulement l'objet percevable (*ālambana*)? »

[L'auteur répond .] « Parce que, ainsi que le śāstra le dit, l'[objet percevable (*ālambana*)] est la cause conditionnelle (*pratyaya*) (7) de la production

Le śāstra (8) explique, en outre, que cet objet (*artha*) qui est la cause (*hetu*) de la production de la pensée et des mentaux (*cittacaitta*) et qui donne les désignations (*vyavahāra*) à cet objet (*artha*) lorsque la pensée et les mentaux ont été produits, est [précisément] l'objet percevable (*ālambana*),

[tandis que] la réunion n'est pas ainsi [ce qui produit la pensée] »

[L'adversaire ajoute] « Pourquoi [la réunion] n'est-elle pas ce qui produit [la représentation]? »

2 b [L'auteur répond] « Parce que [la réunion] n'existe pas en substance comme une deuxième lune (9)

Par exemple, puisqu'une deuxième lune n'existe pas en substance (*dravyatas*), elle n'est pas capable

d'être l'objet (*bhāva*) de la cause de la perception (*jñāna*) qui paraît comme deuxième lune, de même, la réunion n'est pas non plus, l'être de la cause de la perception qui paraît comme la [réunion] même

Si[, par exemple,] on voit deux lunes, à cause du trouble de l'organe [œil],

c'est que,

bien que [se produise] la perception qui paraît telle [qu'une deuxième lune], cependant

cette perception n'a pas été produite par la deuxième lune, puisque cette seconde lune

n'est pas l'objet de cette [perception] De même, la réunion, à cause de sa non-existence substantielle, n'est pas la cause (*hetu*) [de la perception]

Puisque la [réunion] n'est pas la cause [de la perception],

elle n'est pas l'objet percevable (*ālambana*)

2 c-d Ainsi, les deux extérieurs, [les atomes et la réunion,] ne sont pas capables d'être l'objet (*visaya*) de la perception (10)

Parce qu'une partie manque à chacune [des propositions], l'objet (*artha*), qu'on l'appelle « atome » ou « assemblage extérieur », n'est pas l'objet percevable (*ālambana*)

C'est que, [1°] quant à la thèse des atomes, bien que [là,] il y ait causalité (*hetutva*), il n'y a pas forme (*ākāra*), et, [2°] quant à la thèse de la réunion, bien que [là,] il y ait forme, il n'y a pas causalité.»

Ayant ainsi exclu ces deux thèses, on en examine [maintenant] une troisième (11)

« Parmi les [écoles] affirmant

l'objet extérieur (*bāhyārtha*),

3 a quelques-unes,

Vāgbhata, etc ,

3 a-b disent que l'état de combinaison (*samcitākāra*) [des atomes] est la cause (12) [de la connaissance]

Qu'importe ce qui existe dans les atomes, ils existent tous substantiellement (*dravyatas*) Donc, puisqu'ils existent substantiellement, l'état de combinaison (13) est capable d'être la cause même de la connaissance (*vyñāna*) Les atomes sont donc l'objet (*visaya*) d'une autre manière »

[L'auteur demande à ces adversaires] « N'est-ce pas que le caractère des atomes est réputé (*prasiddha*) très subtil ? [Où,] où se trouve, dans ces [atomes très subtils], un tel état de combinaison ? Comment peut-il y avoir deux caractères [contradictaires] dans une [chose] unique ? »

[Ces adversaires répondent .] « Toutes les choses matérielles sont composées de quatre grands éléments (*caturmahābhūta*) (14) et puisque ceux-ci possèdent des caractères de couleur, d'odeur, etc , ils sont ce qui possède plusieurs caractères. De même qu'il y a plusieurs caractères dans les atomes qui sont composés de quatre grands éléments, il y a aussi plusieurs caractères dans l'état de combinaison Ainsi

toutes les choses ont plusieurs caractères,

mais on ne peut pas les percevoir tous en même temps,

on dit donc que, parmi [toutes] ces [choses], quelques-unes sont l'objet actuellement perçu (*pratyaksatva*) pour la raison qu'elles possèdent certains caractères, parce que

leurs pouvoirs étant différemment affectés, les organes ne peuvent pas saisir en même temps tous les objets (*artha*)

[Donc] dans les atomes, il y a aussi l'existence (*bhāva*) de la

cause (*hetu*) qui produit la perception (*jñāna*), laquelle se manifeste (*prabhāsyate*) comme combinaison [d'atomes]

Ayant prouvé qu'il y a dans les atomes la combinaison, maintenant, en outre, on prouve qu'il y a dans les atomes la cause qui produit la perception se manifestant comme combinaison. C'est qu'on affirme les deux parties de l'objet percevable (*ālambanasya dvibhāga*) qui manquent dans les deux propositions. Quand on dit que l'existence de la cause produit la perception, on affirme la causalité. Quand on dit que ce qui se manifeste comme combinaison [produit la perception], on pose la forme (*ākāra*) et on prouve la réalité (*astitva*) de l'état de combinaison.

S'il y a dans les atomes l'état de combinaison qui est leur caractère grossier (*sthūlākāra*), comment peut-on les appeler « atomes » ? »

[L'adversaire continue]

3 c-d « Le caractère des atomes, par exemple solidité, [humidité, chaleur,] etc., n'est pas l'objet (*artha*) de la représentation (*vyñapti*) »

De même que, bien qu'il y ait des [objets] solides, [humides, chauds,] etc., la solidité, [l'humidité, la chaleur,] etc., ne sont pas capables d'être l'objet de la perception de l'œil, etc., (15)

parce que les pouvoirs des organes sont affectés différemment (*pratimyata*), de même, bien qu'il y ait les atomes, ils ne sont pas non plus [capables d'être l'objet de la perception de l'œil, etc.] »

L'auteur, voulant réfuter la troisième proposition, demande

« Quel état de combinaison veut-on affirmer dans les atomes ? » [et il ajoute :

« En tout cas, il est bien connu dans le monde que

le vase, la coupe, etc, sont des combinaisons [d'atomes] Alors, quel état existe dans les atomes ? Si on dit « C'est l'état de vase », la perception de vase se produirait dans toutes les combinaisons de coupe, etc Si on dit « C'est l'état de coupe », la perception de coupe se produirait dans toutes les [combinaisons de vase, etc]. Donc, des perceptions [diverses] (*prithagbuddhi*), appelées dans certains cas « perception de vase » et dans d'autres cas « perception de coupe », ne se produisaient pas différemment

4 a-b Selon [les propositions des adversaires] *les perceptions de vase, de coupe, etc, seraient identiques »*

L'adversaire dit « Quant au vase, les atomes en sont nombreux, quant à la coupe, ils le sont un peu moins, on en reconnaît également plus ou moins dans d'autres cas, donc, il existe une distinction (*viśesa*) de perception faite par « beaucoup » et « peu » »

L'auteur répond « La distinction dans les perceptions (*buddhiviśesa*) n'est pas capable d'être faite par « peu » et « beaucoup », car,

bien qu'il y ait dans le vase beaucoup d'atomes et [peu] dans la coupe, cependant

quand il s'agit du caractère d'atome,

il n'y a aucune différence

qui existe en soi Donc, il arriverait que dans le cas d'atomes nombreux, on aurait un grand vase, et dans le cas de peu d'atomes, on en aurait un petit, mais il n'arriverait pas qu'en même état de combinaison, la perception de vase se ferait dans le cas où il y aurait beaucoup d'atomes et la perception de coupe, dans le cas où il y en aurait peu

[L'adversaire dit]

4 c « [La perception] est donc différente à cause de la différence des formes (*ākāṁśabheda*),

[le col du vase se dirige en haut, sa panse est large, dans la coupe, l'ouverture est vaste, le pied petit, etc ce sont là des différences de forme]

et puisque, à cause de cette différence des formes, col, [panse] etc, les perceptions de vase, coupe, etc, sont distinctes, il y a distinction »

[L'auteur répond] « Bien que cette différence existe comme désignation (*prayñapti*) [16] de vase, [de coupe,] etc,

4 d dans les atomes qui existent en substance (*driṣṭavatas*),

5 a elle n'existe pas, car il n'y a pas en eux de différence dans la mesure

La différence ne se trouve pas non plus dans ce qu'on appelle « la sphéricité (*pāṁmāṇḍalya*) exigüe » (17) des atomes »

L'adversaire demande : « N'est-ce pas que les atomes du vase sont précisément d'une substance (*dravya*) autre [que la coupe] et que les atomes de la coupe sont aussi d'une substance autre [que le vase] ? Et comment peut-on dire qu'il n'y a pas de différence dans la mesure ? »

[L'auteur répond] « Bien que les atomes [de vase et de coupe] soient précisément d'une substance différente, cependant, puisqu'on ne trouve pas une différence dans leur sphéricité exigüe,

la différence de forme ne réside pas dans les atomes. De même que, quels qu'ils soient et quelque nombreux qu'ils soient, ils existent tous en substance, de même quelles que soient leurs mesures, les atomes sont tous d'une sphéricité exigüe et, cette sphéricité des atomes est précisément leur caractère unique. Donc, comment pourrait-on différencier la perception [au moyen

de] la différence des atomes ? On affirmera pour cela que l'état de combinaison est grossier. Or, puisque les atomes existent en substance, ils doivent exister en « être qui n'a pas d'étendue », autrement, s'ils avaient de l'étendue (*digbhāga*), ils ne seraient pas capables d'exister en substance (18) Donc, puisque les atomes ne sont pas étendus, d'où vient la différence de l'arrangement ? »

Ayant ainsi réfuté la différence des formes des atomes l'auteur conclut

5 b « *Par conséquent cette [différence des formes] existe non-substantiellement,*
elle existe seulement dans les êtres conventionnels (*sām-vrta*)

parce qu'ils sont étendus,
tandis qu'elle n'existe pas dans les atomes,
parce qu'ils ne sont pas étendus »

Selon les Vaiśeṣika le vase, [la coupe,] etc sont ce qui existe substantiellement (19)

Si le Vaiśeṣika demande « Comment savez-vous que ce qu'on appelle vase, [coupe,] etc , existe par convention ? »

[L'auteur répond] « Le vase, [la coupe,] etc , sont précisément ce qui existe par convention,

5 c-d *parce que, si on avait entièrement exclu [les uns après les autres,] les atomes [qui forment le vase,] la perception qui paraît comme ce [vase] aurait été détruite »*

[Le Vaiśeṣika continue] « Si on excluait [entièrement] les atomes, les uns après les autres, la perception qui possède la représentation de vase, etc , ne se produisant pas, comment pourrait-il résulter de cela

même, que le vase, [la coupe,] existassent conventionnellement ? »

[L'auteur répond] « Même si ce qui a connexion (*sambandham*) en eux est exclu, les êtres substantiels ne cessent tout de même pas [de faire naître] leurs perceptions, comme par exemple la couleur, etc

Si le vase, [la coupe,] etc, étaient des êtres substantiels, même si ce qui a connexion en eux était entièrement exclu, ils ne cesseraient pas [de faire naître] les perceptions [de couleur, etc] »

[Le Vaïśeṣika réplique] « Si on exclut entièrement les atomes les uns après les autres, la cohésion (*saṃyoga*) qui fait naître (*ārambha*) la substance (20) étant détruite, et [, en conséquence, si] le vase est détruit, n'est-ce pas que la perception ne se produit plus ? Ce qui n'empêche pas que le vase, [la coupe,] etc, n'aient existé [substantiellement] toujours (*sarvadā*) et où que ce soit (*sarvatra*) [en dehors de leur destruction]. »

[L'auteur répond] « Si le vase et les autres choses substantielles formées de parties (*avayavīdravya*), existent en dehors des atomes, quand on dit que le vase, [la coupe,] etc, sont constitués par les atomes, veut-on dire [1°] que les atomes existent en être propre aussi nombreux qu'ils soient, ou bien, [2°] qu'ils existent partiellement ? Dans le [second] cas, ce qui est en dehors des éléments qui font naître un tout (*avayavin*) existe au moyen d'un seul élément de ce tout, grâce auquel ce [tout] va exister là ; si [comme dans le premier cas,] ce qui est en dehors des éléments n'existe pas partiellement, cela va exister en nature propre (*svarūpeṇa*) quelque nombreux que soient les atomes, donc, des atomes aussi nombreux

qu'ils soient deviennent un tout vase, [coupe,] etc. Par conséquent, quand l'unité composante [c'est-à-dire l'atome] de ce tout est détruite, ce tout n'existe plus substantiellement, parce que, s'il existait encore, on affirmerait simultanément plusieurs états (*bhāva*) [contradictaires] »

Ayant ainsi prouvé que les trois propositions ne sont pas capables de [démontrer] que l'objet extérieur est l'objet percevable (*ālambana*), [l'auteur dit] en conclusion « Puisque les atomes ne sont pas capables d'être l'objet percevable,

en conséquence, il arrive logiquement que l'objet des perceptions des organes n'est pas extérieur »

*
* *

Ayant ainsi réfuté les doctrines principales des autres écoles, dont les théories proposées peuvent être détruites au moyen de raisonnements démonstratifs (*prasiddha*), l'auteur, voulant fonder maintenant sa doctrine principale sur l'objet percevable (*ālambana*), dit :

6 a-c « L'être (*bhāva*) qui est capable d'être perçu (21) par l'intérieur (*antara*) (= la perception) (22) [et, en même temps,] qui paraît comme extérieur, c'est l'objet (*artha*) »

L'adversaire dit « S'il n'y avait pas d'objet extérieur, n'est-il pas vrai qu'il n'y aurait aucune cause conditionnelle (*pratyaya*) de l'objet percevable de la connaissance ? »

[L'auteur répond] « Ici, on n'est pas dans l'erreur de la non-existence de la cause conditionnelle de l'objet percevable (*ālambana*),

car, bien qu'il n'y ait pas d'objet extérieur (*bāhyān tha*), cependant, ce qui apparaît comme extérieur existe seulement dans l'intérieur [c'est-à-dire subjectivement], c'est là, la cause conditionnelle de l'objet percevable.

Par exemple, chez les tamouka, des apparences de cheveux, mouches, etc., paraissent dans la perception sous forme de cheveux, mouches, etc., [icels] De même, puisque la partie saisissable (*gī āhyabhāga*) est capable d'être la caractéristique de l'objet (*an tha*), on l'appelle la cause conditionnelle même de l'objet percevable (*ālambana*) »

L'adversaire demande encore « Alors, comment la partie saisissable peut-elle être la caractéristique de l'objet percevable (*ālambana*) ? »

[L'auteur répond]

6 c-d « *Parce que la connaissance (vijñāna) est l'être propre en soi [de l'objet extérieur] et que cet [être propre en soi de l'objet extérieur dans la connaissance] est aussi la cause conditionnelle même [de cette connaissance]*

[et aussi] parce que, grâce à la maturité de l'imprégnation (*vāsanā* = le parfum) fréquemment répétée de bleu, de jaune, etc., la perception (*jñāna*) se produit en possédant la caractéristique de bleu, de jaune, etc., cette caractéristique est la cause conditionnelle de la connaissance

Comme la connaissance [par la caractéristique] de l'objet (*artha*) [qui existe] intérieurement (c'est-à-dire subjectivement) (= la partie saisissable)

possède la caractéristique de cet objet, cette caractéristique existant, la connaissance se produit. Ainsi, l'intérieur même (*adhyātmatva*) possédant deux modalités (*dvidharmatā*),

il est logique que

l'[intérieur] soit précisément la cause conditionnelle de l'objet percevable (*ālambana*) »

[L'adversaire dit] « En tout cas, on comprend que ce qui est percevable existant intérieurement (c'est-à-dire subjectivement) dans la connaissance soit ainsi l'apparence même (= ce qui paraît)

Mais, dit-on, si cet objet percevable (*ālambana*) paraît comme une apparence dessinée par le caractère de ce qui est percevable (*jñeyākāra*), cet objet percevable sera

ce qui apparaît en même temps qu'une partie de cette [apparence] Comment [une telle apparence] pourra-t-elle être la cause conditionnelle (*pratyaya*) [de l'objet percevable par la connaissance] ?

Si c'était possible, ce serait « soi-même fait par soi-même », ou bien « la partie saisissante (*grāhakabhāga*) produirait la partie saisissable » (*grāhyabhāga*), les cornes de droite et de gauche du bœuf se produiraient l'une par l'autre, ce serait [là] une erreur formidable (*atiprasaṅga*) »

[L'auteur répond]

7 a « Bien que l'[objet percevable] ne soit qu'une partie [de la connaissance intérieure ou subjective,] puisqu'il n'y a pas confusion (*vyabhicāra*), il est la cause conditionnelle [de la connaissance,]

car, bien qu'une partie saisissable (*grāhyabhāga*) se produise en même temps que [lui], cependant, puisqu'il n'y a pas confusion, il est capable d'être la cause conditionnelle [de la connaissance] qui est produite par les autres [causes conditionnelles] (*pratyaya*) [23] »

[L'adversaire dit] « Au moyen de la discrimination (*viśeṣa*) des parties, il serait possible que le soi-même fasse le soi-même, mais comment serait-il possible

que cela soit ce qui possède la cause déterminante (*nimitta*), sans qu'il y ait confusion entre l'être de la cause et son résultat?»

[L'auteur répond] «Car, ainsi que disent les logiciens (*Naiyāyika*, *Tārkika*), la possession de l'existence (*sat*, *bhāva*) [par l'existence] et de la non-existence (*asat*, *abhāva*) [par la non-existence] est aussi un signe caractéristique des productions successives de la cause et du résultat, [ce résultat] possédant la cause

C'est-à-dire, maintenant, quand la partie saisissable existe, la perception existe aussi, quand elle n'existe pas, [la perception] n'existe pas non plus. Par conséquent, ces deux [existences] qui se produisent simultanément sont capables d'être la cause et son résultat »

Ayant ainsi expliqué que l'existence (*bhāva*) de l'objet (*visaya*) et l'existence de celui qui perçoit l'objet (*visayin*) existent en même temps, l'auteur explique maintenant que l'existence de l'objet (*visaya*) et celle de celui qui perçoit l'objet (*visayin*) se produisent aussi successivement (*kramena*).

7 b «*Et parce qu'on s'appuie sur un pouvoir en puissance (śakti), c'est [aussi possible] successivement*

Quand la partie saisissable dispose du pouvoir en puissance, elle s'objective en l'être propre qui produit successivement [la connaissance], car, en se détruisant cette partie saisissable dépose en cet instant son pouvoir en puissance dans l'*ālayavijñāna* (24). Si donc ce pouvoir en puissance produit des accompagnants (*sahakārin*), dans le deuxième instant elle produira la même connaissance que ce [pouvoir en puissance], mais dans cet instant seulement.

Si le [pouvoir en puissance], à ce moment, ne pro

duit pas des accompagnants, quand ils se produiront dans le troisième, le quatrième ou n'importe quel instant, ce [pouvoir en puissance], les ayant mûris, produira la même connaissance que lui

Quand on a cette compréhension, il n'y a plus les difficultés « soi-même fait par soi-même » ou bien « ils se produisent en même temps » et autres [difficultés]

Ainsi ce bleu et autres [couleurs], caractéristiques de la partie saisissable, qui existaient dans la perception précédente produisent la perception suivante qui aura les caractéristiques de bleu, jaune, rouge et autres [couleurs] »

L'adversaire dit « Si ce pouvoir en puissance (*śakti*) produit la perception (*jñāna*), ce pouvoir en puissance sera précisément l'objet (*visaya*), tandis que la partie saisissable précédente ne sera pas l'objet »

[L'auteur répond] « C'est aussi possible successivement Grâce à la partie saisissable qui paraît comme objet (*artha*), le pouvoir en puissance, en produisant un fruit concordant avec cette [partie saisissable], se rend possesseur de l'appui (*āśrayin*) de l'[*ālāya*]*vyñāna* (25)

Si ce pouvoir en puissance n'est pas déterminé (*vyavasthita*) [à l'acte] par la partie saisissable, ce pouvoir en puissance ne produira pas non plus telle perception Par conséquent, puisque la perception qui naît du pouvoir en puissance est aussi produite par la partie saisissable,

il n'y a aucune contradiction (*virodha*).

[L'idée que l'intérieur] possède deux modalités est précisément possible d'après la proposition (*pakṣa*) précédente, car, la partie saisissable produisant la per-

ception suivante semblable à elle-même, [l'intérieur] possède deux modalités »

[L'adversaire dit] « Si donc la forme intérieure (*adhyātma-rūpa*) est précisément la cause conditionnelle de l'objet percevable, comment peut-on comprendre [selon l'explication du Sūtra (26)] que, s'appuyant sur l'œil et sur la [forme (*rūpa*)], la connaissance visuelle se produise,

puisque que l'œil, agissant simultanément avec la forme qui avait déjà paru, avait produit la connaissance [visuelle] ? Mais si la forme intérieure n'avait pas paru antérieurement à l'œil, comment l'œil aurait-il produit la connaissance visuelle, en agissant simultanément avec la forme intérieure ? »

[L'auteur répond] « Si les organes sont faits par des éléments, [comme les Sarvāstivādin l'affirment,] il y aura cette difficulté soulevée par l'adversaire, mais à notre avis

7 c-d *l'être propre du pouvoir en puissance (śakti) que l'on croit l'organe même et qui agit simultanément [avec l'objet (viśaya)] est précisément l'organe*

Donc, pour nous, de même que la forme est intérieure, l'œil aussi est l'être propre intérieur.

[L'adversaire demande] « Comment peut-on savoir que l'organe est l'être propre du pouvoir en puissance ? »

[L'auteur répond] « On peut conclure (*anumā*) que les organes sont l'être propre du pouvoir en puissance provenant de leur propre fruit (c'est-à-dire la caractéristique de la connaissance), mais on ne peut pas [conclure] qu'ils sont la production même des éléments (*bhautika*),

car on peut inférer seulement de la cause en considérant le résultat, mais on ne peut inférer le genre (*viśeṣa*) de cause. Par exemple, on peut inférer le feu

en voyant seulement la fumée, mais on ne peut inférer le genre de feu et dire si ce sont des herbes, des feuilles, etc [qui brûlent], de même, on peut seulement par le fruit caractéristique de la connaissance faire une inférence sur la cause, mais on ne peut pas déduire le genre de cause, c'est-à-dire ce qui a été fait par les éléments, etc »

L'adversaire dit « Le pouvoir en puissance (*śakti*) s'appuie (*apeksā*) sur le possesseur du pouvoir en puissance (*śaktimat*), car, sans base (*ādhāra*) le pouvoir en puissance n'est pas capable d'exister. Le possesseur du pouvoir en puissance (*śaktimat*) est l'un des organes, or, cet [organe] lui-même a été constitué par des éléments, on prouve ainsi que les organes ont été constitués par les éléments »

L'auteur répond « Si on tient compte

8 a¹ de la représentation (*viñapti*)

de la connaissance, [la conception] d'une base à ce pouvoir en puissance

8 a² n'est pas contradictoire

Cela étant admis, si une base est nécessaire, la connaissance (*viñāna*) elle-même est capable d'être cet appui (*āśraya*), car, dans la connaissance, il y a un être propre qui connaît l'objet (*visaya*) et, [en même temps,] un être propre qui se connaît soi-même (*svasamvedana*) »

L'adversaire réplique « Tandis que le pouvoir en puissance résidant dans cet [organe] fait par les éléments, produit un fruit différent [de celui de la connaissance], le pouvoir en puissance résidant dans la connaissance produit [à son tour] un fruit différent [de celui que produirait un composé d'éléments] [Or, vous affirmez que] l'organe consiste en pouvoir en puis-

sance [et] cependant le fruit des éléments et celui de la connaissance sont différents . l'organe ne réside donc pas dans le pouvoir en puissance de la connaissance, mais il est nécessairement composé par des éléments,

donc, le pouvoir en puissance serait capable d'être tantôt dans la connaissance et tantôt dans la nature propre inexplicable (*anurdeśya*) [27] (c'est-à-dire dans l'organe) »

L'auteur répond « Il n'y a aucune différence dans la production du fruit (*phala*) car, de toute manière (*sarvathā*) soit la forme, [entendre le son,] etc , sont simplement des productions du pouvoir en puissance »

[L'adversaire demande] « Alors, quelle est donc la cause de ce pouvoir en puissance de l'organe ? »

L'auteur répond « De même que la connaissance se produit du pouvoir en puissance de l'organe, de même ce pouvoir en puissance de l'organe se produit également d'une connaissance antérieure qui cause l'activité (*āvedha*) de l'organe, et cette connaissance antérieure se produit d'un pouvoir en puissance de l'organe plus antérieur encore

8 b-c *Ainsi l'être propre de l'objet* (c'est-à-dire la connaissance qui possède la caractéristique de l'objet) *et le pouvoir en puissance* [de l'organe, tous deux] *possesseurs de la cause* (*hetumat*) *agissent réciproquement comme cause mutuelle* (*paraspara*),

et cette réciprocité de la cause et du fruit

8 d *s'est produite dans un temps sans commencement* (28)

[C'est donc] en s'appuyant [à la fois] sur le pouvoir en puissance de ce qu'on appelle « œil » et autres [organes], et sur la forme intérieure [qui agit simultanément ou qui s'est antérieurement produite], que la connaissance (*vyñāna*), paraissant comme objet (*artha*), mais non encore discernée

(*avvṛta*) par l'objet percevable (*ālambana*) [29], se produit »

L'adversaire demande « Alors, de quoi provient ce pouvoir en puissance ? »

L'auteur répond « Ce pouvoir en puissance provient aussi de la connaissance antérieure qui cause l'activité de l'organe, cette connaissance [à son tour] provient d'un pouvoir en puissance plus antérieur, et ce même pouvoir en puissance provient d'une connaissance encore plus antérieure qui a causé l'activité de l'organe »

Donc, [la connaissance et le pouvoir en puissance] possèdent tous deux réciproquement la cause et proviennent d'un temps sans commencement »

Ayant ainsi expliqué que le pouvoir en puissance de l'organe et la connaissance sont l'être (*bhāva*) de la cause (*hetu*) et du fruit (*phala*), pour expliquer maintenant que le pouvoir en puissance et la connaissance sont réciproquement cause mutuelle, et cela dans un temps sans commencement, l'auteur dit

« Parfois, ce pouvoir en puissance

qu'on appelle imprégnation (*vāsanā*)

arrivant à complète maturité (*paripāka*), la connaissance se produit en la forme de l'objet Parfois, dans [la pensée (30) qui possède] la forme de cet [objet], c'est le pouvoir en puissance [qui se produit],

alors, à ce moment, la cause et son fruit se produisant réciproquement dans une continuité sans arrêt, on dit que le temps est sans commencement. »

L'adversaire demande « Est-ce que le pouvoir en puissance de l'organe et celui de l'objet (*visaya*) sont différents de la connaissance ? Ou bien ne le sont-ils

pas? S'ils sont différents, il y a seulement différence dans les dénominations, mais l'objet est le même, parce que, [à ce moment,] on admet (*pratyñā*) un organe et un objet percevable (*ālambana*) en dehors de la connaissance. S'ils ne sont pas différents, on ne peut pas dire que ce pouvoir en puissance est l'organe et que ce pouvoir en puissance est l'objet »

L'auteur répond « Les pouvoirs en puissance sont la nature propre (*ātma*) des différenciations (*viśeṣa*) de lieu déterminé (*avakāśa*) et ils existent conventionnellement (*samvṛtyā*), donc, s'appuyant sur la désignation mondaine (*laukikavyavahāra*)

on peut, à son gré (*yathestam*), dire que [parfois] la connaissance d'une part, et [l'organe et l'objet] d'autre part, sont de nature différente (*anyatva*) et [parfois] de nature non différente (*ananyatva*) [31]

Car, ainsi, des choses qui existent conventionnellement sont dans certains cas désignées par des dénominations différentes, par exemple on dit « le parfum du santal » [or, le parfum n'est pas la même chose que le santal], et dans d'autres cas elles sont désignées [par des dénominations] non différentes, par exemple, on dit « le vase est en telle matière », etc., [or, le vase ne peut pas exister en dehors de la matière qui le constitue »

Ainsi, ayant démontré que l'objet percevable (*ālambana*) est bien intérieur, l'auteur dit en conclusion

« En conséquence, l'objet percevable (*ālambana*) intérieur, [qui n'est pas différent de la connaissance,] est bien capable d'être aussi l'objet (*viśaya*), parce qu'il possède deux modalités. »

L'auteur [des Stances et] du Commentaire de l'*Examen de l'objet* [de la connaissance] est le Maître *Dignāga*

*
* *

NOTES DE LA TRADUCTION

(1) Artha, visaya, ālambana

Tib *don*, ski *artha*, tib *yul*, skr. *visaya*, nous traduisons ces deux termes par « objet »⁽¹⁾.

Tib *dmigs-pa*, skr. *ālambana*, *Trīśīkaviṇṇaptibhāṣya* (p 21) donne *saṃjñā visayanimittoḍgrahanam*, *visaya ālambanam* « la notion saisit le caractère dans l'objet (*visaya*), *visaya*, c'est *ālambana* » D'après cet exemple, nous traduisons *visaya* également par « objet » Mais ensuite Sthiramati dit *nimittam tad-vīśeso nīlapūtīdyālambanavyavasthākāranam* « le caractère est le motif par lequel s'établit l'objet (*ālambana*) comme bleu, jaune, etc , caractéristiques différentes de celui-ci (*visaya*) » Si on s'appuie sur cette explication, l'*ālambana* est ce qui est justement caractérisé comme objet percevable plutôt qu'objet en soi D'après l'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu (1^{er} et 2^e chap , p. 307, l. 5-6), l'*ālambana* serait plutôt le *dharma*, qui est prenable comme objet. C'est pourquoi nous employons le mot « objet percevable » pour traduire *ālambana* dans notre texte

(2) *Mig la-sogs-pa* — Dans son commentaire, Dharmapāla explique que *mig-la-sogs-pa* exprime les cinq connaissances pro-

(1) *Abhidharmakośavyākhyā*, first *sthāna*, ed Sylvain Lévi and Th Stcherbat-sky, p 24 *arthā visayāḥ*

Sanskrit-Tibetan Index of Nyāyabindu compiled by E Obermiller, p 15

duites par l'œil, l'oreille, le nez, la langue et le toucher. Huan-tsang a adopté l'explication de Dharmapāla, Paramārtha traduit le mot par les « six connaissances », les cinq connaissances plus l'esprit (*manovijñāna*). C'est aussi l'opinion de Vinītadeva dont nous employons surtout le commentaire. Nous traduisons ici cette expression par l'œil et les autres [organes]

(3) Ces deux propositions sont d'accord avec la onzième strophe de la *Vimśatikāhārikā* et de son commentaire.

D'après le commentaire de Vinītadeva sur le *Vimśakapīṭhaka-rāṇa*, la première proposition affirme *rdul-phra-rab phrag-can de gnas du-ma* « des atomes nombreux existent en laissant entre eux un espace ».

La deuxième proposition affirme *rdul-phra-rab de-dag bar-med-par gnas* « ces atomes existent sans espace entre eux », ou encore *phan-tshun bltos-pa dan bcas-pahr rdul-phra-rab de-dag-ñān dhdus-pa* « ces atomes qui ont un rapport réciproque, sont réunis ». On peut trouver cette dernière doctrine dans la *Siddhi* de Huan-tsang (p. 45).

(4) Sur *viñapti[mātratā]* des Vijñaptivādins. — *Vijñaptimātratā* « [le triple monde] n'est que représentation, c'est-à-dire ce qui fait connaître » signifie que, non seulement, on ne peut pas prouver que l'objet extérieur existe substantiellement en dehors de la connaissance, mais qu'on ne peut même pas prouver qu'une connaissance existe substantiellement. En conséquence, l'irréalité substantielle de l'individu et des choses (= *viñaptimātratā*) est précisément la vérité suprême (*tattva*).

Après Nāgārjuna, les Mahāyanistes qui fondèrent la doctrine de la non-réalité substantielle de l'individu et des choses, réfutèrent la doctrine des Sarvāstivādins affirmant au contraire, que « toutes les choses existent substantiellement ». C'est, au moyen du mot *viñaptimātratā*, c'est-à-dire « les objets n'existent

pas extérieurement en substance, mais seulement en représentation » que les Vijñaptivādin combattirent les Sarvāstivādin. Dans le *Mahāyānasamgraha* d'Asanga on dit

yi-dwags dan dud-hgro dan ni dan lha rnam kyis dnos-po gcig-la nam-par rig-pas tha-dad-pa mthon ba « Les pretas, les animaux, les hommes et les dieux voient des représentations différentes dans un objet unique »

Dans la *Vīṃśatikākārikāvṛtti* de Vasubandhu (p 5), il est dit

ūpapiṭṭibhāsā vijñaptir yatah svabījāt parināma viśeṣaprāptāḍ utpadyate tac ca bījam « Germe (= imprégnation) ⁽¹⁾ d'où naît la représentation qui apparaît comme objectivité matérielle, par la raison que ce germe propre est arrivé à un état caractéristique qui rend possible sa transformation »

Les Vijñaptivādin n'affirment ni que l'objet extérieur est substantiel, ni que la connaissance est substantielle, mais ils affirment plutôt, que la cause par laquelle la connaissance est capable d'être connaissance, n'est pas l'existence substantielle de la connaissance, mais vient de la non-existence de l'être propre de la connaissance. Dans le *Trīṃśikāvijñaptibhāṣya* (p 42), on dit

yadi vijñaptimātram evedam kasmāc caksuḥ-śrotra-ghrāṇa-rasa-sparśanāṃ rūpa-śabda-gandha-rasa-sparśān grhṇātīty, ata āha yāvad vijñaptimātraive vijñānam nāvatisthati, grāhadvayasyā nuśayas tāvan na vinivartate yāvac cittadharmatāyām vijñaptimātrasamśabdhitāyām grāhyagrāhakopalambhe carati

(1) Voir la *Siddhi* de Huan Tsang (p 165)

A l'aide du commentaire de Vinītadeva, on peut interpréter ainsi ce qui précède

[L'adversaire dit] « Si les choses sont *vyñāptimātratā*, comment se forme la conception [je] saisis la forme au moyen de l'œil, [j'] entends le son au moyen de l'oreille, etc ? »

[L'auteur répond] « Tant que la connaissance ne consiste pas en « rien que représentation », l'imprégnation de ce qui saisit et de ce qui est saisissable ne disparaît pas

Quoique, dans ce qu'on appelle nature propre de la pensée, c'est-à-dire *vyñāptimātratā*, le *yogin* atteigne un degré de méditation où il conçoit déjà que la connaissance n'existe pas [substantiellement], néanmoins tant que ce *yogin* s'attache encore à la dualité de ce qui saisit et de ce qui est saisissable, il ne parvient pas à rejeter l'imprégnation de cette dualité »

La « dualité » est le fait de considérer substantiellement le sujet et l'objet. Donc, en accentuant cette conception d'après l'explication ci-dessus, on veut dire que l'idée véritable de cette *Vyñāptimātratā* consiste non seulement à écarter tous les attachements à la connaissance substantielle, mais même à faire disparaître toutes les imprégnations produites par cette dualité

En conséquence, la notion de *Vyñāptimātratā*, en niant la connaissance substantielle, tend à indiquer la valeur réelle de la connaissance. La connaissance dont la valeur est ainsi indiquée, ne serait-elle pas « l'acte même de connaître » ? Pour confirmer cette acception, on peut citer encore une phrase dans laquelle le mot *Vyñapti* est précisément employé à la place de *Vyñāna*

Tato hi vyñaptih smṛtisaṃprayuktā tatpratibhāsaiva rūpādvikalpikā manovyñaptir utpadyate (Vimśatikākārikāvṛitti, p 9) = « La *vyñapti* de l'esprit qui discrimine la forme, le son, etc., provient de la représentation [qui paraît comme forme,

son, etc], pareille à cette [représentation et] accompagnée de mémoire »

Généralement, les traducteurs chinois donnent, pour *vyñapti*, le même mot « che » que pour *vyñāna* « connaissance », tandis que Gautama prajñāruci et Huan-tsang, en traduisant la phrase *cittam mano vyñānam vyñaptis ceti pari yāyah*, ont donné, pour *vyñapti*, le mot « leao-pie », c'est-à-dire « concevoir et discriminer ». Ainsi donc, *vyñapti* est le synonyme de la pensée (*citta*), de l'esprit (*manas*) et de la connaissance (*vyñāna*), mais avec la notion complémentaire de « concevoir et discriminer », ce qui paraît indiquer que l'acte même de la connaissance est supérieur à la connaissance elle-même. Dans ce cas-là, cet acte même de la connaissance n'est, il va sans dire, que l'action de « faire connaître »

En effet, la thèse de « la partie saisissable et de la partie saisissante dans l'acte de connaître », en niant à la fois que l'objet extérieur est substantiel et que la connaissance est substantielle, constitue l'essence particulière de la doctrine de Vyñaptivādin. Or, la pensée (*citta*), mentionnée comme synonyme de l'esprit (*manas*), de la connaissance (*vyñāna*) et de la représentation (*vyñapti*), est ainsi définie dans le *Mahāyānasūtrālamkāra* *cittamātram eva dvayapratibhāsam isyate grāhyapratibhāsam grāhakapratibhāsam ca* (texte sanscrit, p. 63) = « il n'y a rien que la pensée qui a l'aspect de dualité, l'aspect de prenant et l'aspect de prenable » (traduction, p. 115)

(5) Dans le commentaire de Vinītadeva, *nes-pa hdsin* (*pratinirdhāraṇa*) « concevoir », *rtogs-pa* (*avagama*), *yons-su gcod* (*pariccheda*) et *yons-su hdsin* (*parigraha*) ont le même sens

(6) Selon Vinītadeva, *der-snan-ba* « ce qui paraît de celle-ci », est « la représentation [de l'objet] » *nam-par rig-pa*

(7) Ici *pratyaya* = *nimitta* « cause déterminante » selon Vinītadeva

(8) *Dharmapāla* donne aussi cette citation mais emploie le mot *āgama*, au lieu de *śūtra*

(9) Voir la *Siddhi* de Huan-tsang (p. 43)

(10) Selon Vinītadeva *blo* (*buddhi*) = *śes-pa* (*jñāna*)

(11) Kouei-ki, commentateur de la *Siddhi* de Huan-tsang, présente cette troisième doctrine comme celle de *Samghabhadra*⁽¹⁾. Cependant il ne paraît exister aucun rapport entre l'indication de Kouei-ki et le passage de Vinītadeva se rapportant à *Vāgbhata*.

Du reste, je ne suis pas certain que Vāgbhata mentionné dans *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus* (p. 311-313) affirme cette doctrine. Le commentaire de Vinītadeva sur le *Trisīkāvyākṛtibhāṣya* de Sthiramati ne donne malheureusement aucun nom à cette école. Dharmapala dans son commentaire ne donne pas non plus le nom de celui qui affirme cette doctrine.

(12) Le texte de Dignāga donne *sgrub-pa* (*sādhana*) Vinītadeva le remplace par *rgyu-ñid* (*hetutva*). Paramārtha le traduit *te'eng wan wou* « [la réunion] accomplit toutes les choses ». Mais Vinītadeva l'explique *hdus-pah nam-pa nam-par śes-pah rgyu-ñid hgyur-ro* « l'état de combinaison est la cause même de la connaissance ».

Cette explication est meilleure que celle de Paramārtha.

Huan-tsang traduit comme Vinītadeva

⁽¹⁾ Voir la *Siddhi* de Huan-tsang (p. 45)

(13) Vinītadeva dit que l'état de combinaison (*samcitākāra*) est ici le caractère grossier (*sthūlākāra*)

Voir la *Siddhi* de Huan-tsang (p 45)

(14) Voir l'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu, chap I^{er}, p 21

« Les éléments, ou grands éléments, sont la substance élémentaire *terre*, les substances élémentaires *eau*, *feu* et *vent* »

(15) Les traductions chinoises indiquent que cette stance et le commentaire qui la suit sont une réfutation de l'auteur

(16) Paramārtha et Huan-tsang traduisent en ajoutant le mot *Kūḍ-ṣa* « désignation conventionnelle » *Kūḍ-ṣa* correspond généralement à *upacāra* ⁽¹⁾ et *prajñapti* ⁽²⁾ Selon le commentaire de Vinītadeva sur le *Trimsīkāvijñaptibhāṣya*, *upacāra*, *prajñapti* et *vyavahāra* sont synonymes

(17) Paramārtha et Huan-tsang ajoutent le qualificatif *wei* « exige »

(18) Voir la *Siddhi* de Huan-tsang, p 40, *Vimśakakārikā-prakaraṇa*, p 27, *Vimśatikāvijñaptimātratāvṛtti*, p 7

(19) La phrase *yathāvayavirūpaṃ kalpyate vaiśeṣikāḥ* dans la *Vimśatikāvijñaptivṛtti* (p. 6), est expliquée ainsi dans le commentaire de Vinītadeva

rnam-par śes-pa las logs-śig-na gzugs dan sgra la-sogs-paḥi skyed-mched gzugs dan sgra la-sogs-paḥi rnam-par rig-pa so-soḥi yul-du khas-blans-pa de gcig-pu sig yin-na bya-brag-pa rnams-kyi

(1) 1^{re} stance de *Trimsīkāvijñaptikārikā*

(2) *Abhidharmakośa* de Vasubandhu, réfutation du pudgala, p 232.

cha-sés-kyi no-bo[1] rags-pa khyon che-ba dban-pohi blohi gzun-bar hdod-pa

« Si la matière, la voix, etc., domaine du visible, domaine de l'audible et autres qui sont en dehors de la connaissance, affirmés comme objets de leurs représentations, sont une chose unique, ces objets seront l'être propre d'un tout grossier et étendu, saisissable par la perception de l'organe, comme les Vaiśeṣika l'affirment »

Ainsi expliquée, l'idée renfermée dans cette phrase est d'accord avec la proposition des Vaiśeṣika contenue dans notre texte. Cependant on ne peut trouver dans le *Vaiśeṣikasūtra* le mot *avayavirūpa*. Mais, selon M. Hakujo U¹), la terre, l'eau, le feu et le vent sont les choses visibles comme substance résultante [dont les atomes sont la cause efficiente], c'est-à-dire que les éléments sont des résultats grossiers et qu'ils sont aussi d'une substance unique⁽²⁾. Donc, contrairement à la doctrine de Vinītadeva, les Vaiśeṣika n'admettent pas que l'existence conventionnelle de vase, de coupe, etc., soit un résultat grossier. On croit que c'est cette contradiction doctrinale qui détermine Vinītadeva à exposer ici cette théorie Vaiśeṣika.

(20) *The Vaiśeṣika sūtra of Kaṇāda* (The Sacred Books of the Hindus, vol. VI)

1, 1, 10, *dravyāṇi dravyāntaram ārabhante*.

1, 1, 27, *samyogānām dravyam*

(21) Selon Vinītadeva, l'être qui est capable d'être perçu est la caractéristique de l'objet, c'est-à-dire, la partie saisissable (*grāhyabhāga*)

(1) *Études sur les philosophies indiennes*, vol. 2, p. 484.

(2) *Ibidem*, p. 486

(22) *nan* = *antaram* «intérieur» est *śes-pa* = *jñānam* «perception» selon Vinitadeva.

(23) Sur les quatre *pratyaya*

I Les quatre *pratyaya* sont bien connus, à savoir l'*ālam-bana* «fondement objectif», le *samanantara* «antécédent», le *sahakārin* «auxiliaire» et l'*adhipati* «souverain» ⁽¹⁾

II «1° Le *pratyaya* qui porte le nom de *hetu*, c'est cinq *hetu*,

2° Les pensées-et-mentaux qui sont nés, à l'exception des derniers, sont *samanantarapratyaya*,

3° Tous les *dharma* sont *ālam-bana*, objets de connaissance,

4° La cause nommée *kāraṇa* est dite *adhipati*, souveraine. C'est le *kāraṇahetu*, la cause nommée «raison d'être», car le *kāraṇahetu* est la condition souveraine ⁽²⁾ »

Les quatre *pratyaya* adoptés par l'école Vijñaptimātratā se trouvent dans le 7° volume de la *Siddhi* de Huan-tsang (4° fascicule), dont la publication est en cours

(24) Sur *ālayavijñāna*, voir la *Siddhi* de Huan-tsang, p 96.

«Le *Vijñāna* qui est *ālaya*, est en effet *ālaya* à un triple titre

1° Il est activement *ālaya* «magasin», car il emmagasine les *bīja* qui sont passivement *ālaya*, étant emmagasinés,

⁽¹⁾ *Sarvadarśanasamgraha*, chap II, trad L de La Vallée Poussin, Muséon, 1901, p 193

⁽²⁾ *Abhidharmakośa* de Vasubandhu, chap II, p. 299-308. Pour les cinq *hetu*, voir chap. II, p 245

2° Il est passivement *ālaya*, en ce sens qu'il est « parfumé » (= imprégné) par les *dharmas* dits de *samlleśa*,

3° Il est objet d'attachement. [Le *Manas* s'attache à lui, *ākā*, comme à son *Atman*] »

Jusqu'à la page 220, l'*ālayaviñāna* est expliqué en détail

(25) Le commentaire de Vinītadeva donne cette idée claire « puisque cette partie saisissable produit ainsi successivement un résultat semblable à elle même, elle manifeste le « pouvoir en puissance » de ce qui possède l'appui de l'*ālayaviñāna* ».

(26) Il est dit dans le *sūtra* « *Bhikṣu*, la connaissance visuelle naît ayant pour cause (*hetu*) l'œil et pour condition (*ālambanapratyaya*) la couleur-figure »⁽¹⁾. A ce moment cette « couleur-figure » n'est pas fixée, en signification, comme « couleur-figure intérieure ». Selon la doctrine de celui qui affirme l'objet extérieur, ce serait plutôt la couleur-figure extérieure

Donc, l'auteur, voulant fixer cette idée du *sūtra* dans le sens de son école, prévoit d'avance la réfutation que l'adversaire lui fera en adoptant le sens littéral du *sūtra*. La traduction de Paramārtha nous indique bien cette intention

(27) Ici, pour parler des organes que les réalistes affirment, Dignāga emploie l'expression « la nature propre inexplicable »

A ce sujet, Vinītadeva dit « *gsan hdod-pahi dban-pohi rangi no-bo-mi dban-pos mi-sod-pahi-phyu, brtag-par mi-nus-so ma brtags pa yan bstan-par mi-nus-te*.

Je ne peux pas bien expliquer cette citation, parce que je n'ai trouvé nulle part une traduction acceptable du mot *mi-sod-pa*. On peut cependant comprendre cette expression par ana-

⁽¹⁾ *Abhidharmakośa* de Vasubandhu, chap. IX, p. 241

logie avec l'idée suivante exprimée dans le *Mahāyānasūtrālam-kāra nāmamātram paśyann ity abhilāpamātram artharahitam, paśyati hi nāmamātram ita vyñaptimātram* (texte sanscrit, p 67) « En voyant rien-que-mot, c'est-à-dire la simple expression verbale dépourvue de sens Il voit en vérité rien-que-mot, c'est-à-dire rien-que-notification » (Traduction, p 121)

La possibilité de la parole réside uniquement en une représentation qui a abandonné l'objet extérieur. De là, on conclut que l'organe affirmé par les réalistes comme objet extérieur doit être la nature propre inexplicable

(28) Pour ces stances, voir la *Siddhi* de Hsuan-tsang, p 231-232

(29) « La connaissance, paraissant comme objet, mais non encore discernée » est expliquée ainsi dans le commentaire de Vinītadeva *ma-nes-pahi don-gyi rnam-pa-can-gyi rnam-par śes-pa* « Connaissance possédant la caractéristique de l'objet non encore déterminé » C'est que, selon la doctrine de celui qui affirme l'objet extérieur, la connaissance se produit en s'appuyant sur l'objet substantiellement déterminé. Mais l'école *Vyñaptimatratā* n'approuve pas l'objet substantiellement déterminé.

Vinītadeva, après avoir donné une autre explication au sujet de la connaissance de celui qui affirme l'objet extérieur, dit :

« Une autre [école] affirme : C'est la connaissance qui paraît comme objet inexprimable » Vinītadeva réfute cette affirmation en ces termes « Mais, dans ce cas-là, il n'y a aucun besoin de dire « inexprimable » Car, toutes les caractéristiques propres sont inexprimables. Donc, si la perception qui paraît comme ces caractéristiques propres se produit, que se produit-il en réalité ? Si on dit « on ne peut pas affirmer que la perception se produit en possédant la caractéristique de l'objet », alors, est-ce

cela qui n'est pas exprimable parce qu'il n'y a rien, ou bien, parce que c'est justement là la caractéristique propre ? En tout cas, si c'est [1°] parce qu'il n'y a rien, ce n'est pas logique, car on peut exprimer même la non-existence. Par exemple, on peut exprimer les cornes de lapin, etc. Si c'est [2°] parce que c'est justement la caractéristique propre, nous venons de réfuter cette [proposition, en disant toutes les caractéristiques propres sont inexprimables] »

Ce que Paramārtha traduit à ce sujet par *louan che pou k'o yen k'i hiang*, c'est justement cette dernière doctrine que Vinītadeva vient de réfuter

(30) La « pensée » (*cittam*) est employée comme synonyme de connaissance dans notre texte. Voir note n° 4, sur le mot *vi-jñapti*

(31) En dehors de « différent » et « non différent », Paramārtha ajoute encore « inexprimable » (pou k'o chouo: *anabhilāpya*). On ne peut trouver ce mot ni dans le texte tibétain, ni dans le texte de Hsuan tsang. Mais, si on tient compte de la phrase de Vinītadeva, on peut s'expliquer pourquoi « inexprimable » se trouve dans le texte de Paramārtha. Vinītadeva dans son commentaire dit : *gal-te dnos-kyi tshul dpyad-na-ni, dehi tshe nus-pa rnam gnas-skabs-kyi khyad-par-gyi bdag-ñid yin-pas kun-rdsob-tu yod-pahi-phyir, rnam-par ses-pa-las gsan-ñid-dam, gsan-ma-yin-pa-ñid-du brjod-par bya-ba ma-yin-no* « Si on examine transcendentalement (*paramārthena*) la nature propre [des pouvoirs en puissance], à ce moment, qu'ils soient ou non d'une nature différente de la connaissance, ils sont inexprimables. Car, étant la nature propre d'une caractéristique d'un lieu déterminé (*avakāśa*), ils [n']existent [que] conventionnellement »

Cette explication signifie « Les choses n'étant pas capables d'exister en nature propre, on ne peut pas leur donner de désignations « différentes » ou « non différentes », mais on peut seulement les appeler « différentes » ou « non différentes », lorsqu'elles sont considérées comme choses conventionnelles »

C'est justement la doctrine principale de Nāgārjuna, car, dans la pensée de Paramāṭha, on trouve toujours la trace des idées de Nāgārjuna, bien plus que dans celles de Hsuan-tsang. Ainsi la thèse d'une conception « inexprimable » ne serait pas accidentelle, mais bien fondamentale.

INDEX.

N B — V = Vinītadeva, P = Paramārtha, H Huan-tsang

- ཀྱན་གཞི་ནྟམ་ཤེས་ (V), *ālayavyñāna*, 本識 (H) «reservoir des germes» 40, 41
- ཀྱན་རྫོབ་, *samvṛta*, 假名 (P), 世俗 (H) «conventionnel» 35, 36, 46
- ཤྱེན་, *pratyaṣa*, 緣 «cause conditionnelle» 38, 39
- ཤྱེ་བའི་ཤྱེན་, *upapattipratyaṣa*, 生緣 (P) «cause conditionnelle de la production» 39
- ཐྱང་བར་, *viśeṣa*, 別, 差別 «distinction, difference» 33, 34, 46
- ཐྱང་བར་ (V) «genre» 42, 43
- འབྲུལ་བ་, *vyabhiṣāna* «confusion» 39
- ཏྱུ་, *hetu*, 因 «cause» 27-32, 40, 42, 44, 45
- ཏྱུ་ཅན་, *hetumat* «possesseur de la cause» 44, 45
- ཏྱུ་རྟེན་(ཏྱུ་འི་དོན་པ་) (V), *hetutva* «causalité, objet de la cause» 30 31
- ཏྱུ་དང་འབྲས་བུ་འི་མཆན་རྟེན་, *hetu-phala-lakṣaṇa*, 因果相 (P H) «signe caractéristique de la cause et du résultat» 40
- ཏྱུ་མཆན་ (V), *numitta* «cause, cause déterminante» 29, 40
- ཤེས་བར་འཛིན་, *pratimādhāraṇa*, 分別 (P) «conception» 28
- མཛོན་ལྷམ་, *pratyakṣa*, 證智 (P), 現量 (H) «perception actuelle (actuellement perçue)» 31
- ཤོན་གྱི་ནྟམ་བར་ཤེས་པ་ (V), *pūrvavyñāna* «connaissance antérieure» 44, 45

ཆ ཤས (V), <i>digbhāga, arayava</i> «étendue, élément (partie)»	35, 36
ཆ ཤས ཅན (V), <i>avayavin</i> , [有分] «un tout, doué de parties»	36
ཆོས ཉིད གཉིས , <i>dvidharmatā</i> , 二法 (P), 二義 (H) «deux modalités»	38, 41, 42, 46
འཇིག རྟེན གྱི བ ལྟན (V), <i>laukikavyavahāra</i> «designation mondaine»	41
བརྟེན ཏུ མེད (V), <i>anabhilāpya</i> , 不可言 (P) «inexprimable», voir note 29	57
གཏན་ཆོགས་པ་རག , <i>navāyākāh</i> , 因明者 (H) «les Logiciens»	40
རྟེན་ཅན , <i>āsayin</i> «possesseur de l'appui»	41
[བཏགས་པ་], <i>prayñapti</i> , 假名 (P), 假法 (H) «désignation»	34
བསྟན་ཏུ་མེད་པ་ , <i>anurdeṣya</i> , 不可顯示 (P), 不可說 (H) «inexplicable»	44
བསྟན་བཅོས (V), <i>śāstra</i>	29
བ ལྟན (V), <i>vyavahāra</i> «désignation»	29, 46
བ རད་པ (V), <i>prthak, prthaktva</i> «différence»	34, 35
ཐོག་མ་མེད་ཏུས , <i>anādikāla</i> , 無始[來] (P), 無始[際] (H) «temps sans commencement»	44, 45
རོན , <i>artha</i> , 外塵, 境界, 境 (P), 外[]事, 緣 (H) «objet, chosen»	28-32, 37, 38, 41, 44, 46
སོད (V), <i>sūtra</i> , 經 (P)	42
འདུས་པ , <i>samcīta, saṃghāta</i> , 聚 (P), 和合 (H) «reunion»	27-30
འདུས་པའི་རྒྱུ་པ , <i>samcītākāra</i> , 聚集 (P), 和集相 (H) «état de combinaison»	31-33, 35
རྒྱུ་ལྟ་རབ (རྒྱ་ལྟ་མ་), (རྒྱུ་ལྟ་ན་), <i>par amānu, anu</i> , 隣虛 (P), 極微 (H) «atome»	27, 28, 30-37

- ནང་གི་རྟེན་ (V), *adhyātmatva* «interieur même» 38, 42
- ནང་གི་གཟུགས་, *adhyātmika ūpa*, 內塵 (P), 內色 (H) «forme intérieure» 42, 44
- ནང་གི་ཤེས་བྱའི་རོ་བོ་, *antaññeyasva ūpa* 內塵相 (P), 內色 (H) «être propre qui est perçu par l'intérieur» 37
- རྒྱལ་པོ་, *sakti*, 工力能 (PH), 月斧能 (P) «pouvoir, pouvoir en puissance» 31, 32, 40-46
- རྒྱལ་པོ་དང་ལྷན་པོ་ (V), *saktimat* «possesseur du pouvoir en puissance» 43
- རྒྱལ་པོའི་གཞི་ (V), *śaktyādhāna* «base du pouvoir en puissance» 43
- གནས་སྐབས་ (V), *avakāśa* «lieu détermine» 46
- རྣམ་པ་, *ākāśa*, 體相, 形, 相貌 (P), 相 (H) «forme, caractère, état» 28, 30-33, 38, 41
- རྣམ་པའི་དབྱེ་བ་, *ākāśabheda*, 相異 (P), 形別 (H) «différence des formes» 34
- རྣམ་པར་རྟེན་པ་, *vyñapti*, 識 «représentation» 27, 29, 32, 43
- རྣམ་པར་ཤེས་པ་, *vyñāna*, 識 «connaissance» 27-29, 31, 37-40, 42-46
- སྤྲལ་བ་, *pratibhāsa, prabhāsa*, 顯 [現], 似 (P), 帶 [彼相], 現 (P) «paraître [comme]», «apparence», «se manifester» 29, 32, 35, 37-39, 41-44
- བ་ཁོས་ (V), *vāgbhata* 31
- པན་ཚུན་, [བརྒྱུད་པ་ (V)], *parasparā, paśamparā*, 展轉 (H), 史 (H) «mutuel, réciproque» 44, 45
- བྱེ་རྩལ་གྱི་རོ་བོ་, *bāhyāśtha*, 外境, 外塵 (P), 外色 (H) «objet extérieur» 27, 30, 37, 38
- ཐུགས་གཅིག་, *ekadeśa*, 一分 (P), [不離] (H) «une partie» 39

འཕེན་པར་བྱེད་པ་ (V), <i>āvedha</i> «qui cause l'activité»	44, 45
བག་ཆགས་ (V) <i>vāsanā</i> «imprégnation»	38, 45
བྱེ་བྱག་ (V), <i>visesa</i> «discrimination»	39
བྱེ་བྱག་པ་, <i>Vaiśeṣika</i>	35
བློ་, <i>buddhi</i> , 識 (P H), 覺 (H) «perception»	30, 32-34, 36-38
བློ་ཁ་ནང་པ་ (V), <i>prthag-buddhi</i> «perceptions diverses»	33
བློ་འི་ཁྱད་པར་ (V), <i>buddhi-visesa</i> «distinction dans les perceptions»	33
རྟུང་པོ་, <i>indriya</i> , 根 «organes»	27-28, 30-32, 37, 42-46
རྟེན་པ་ (V), <i>bheda</i> «différence»	35
འབྱུར་པ་ཆེན་པོ་བཞི་ (V), <i>caturmahābhūtāni</i> «quatre grands éléments»	31
འབྱུར་པ་ལས་གྱུར་པ་, <i>bhautika</i> , 有四大色 (P), 外所造 (H) «ce qui est fait par les éléments»	42-44
འབྲས་བུ་, <i>phala</i> 果 (P H) «résultat, fruit»	40, 42-45
འབྲེལ་པ་ཙན་, <i>sambandhin</i> , 相應法 «ce qui a connexion»	36
སྦྲུལ་པ་ (V), <i>samyoga</i> [和合] «cohésion»	36
མིག་ལ་སོགས་པའི་རྣམ་པར་ཤེས་པ་, <i>cakṣurādvyvāṇa</i> , 眼等六識 (P), 眼等五識 (H) «connaissance de l'œil, etc.»	27
མེད་པ་, <i>asat</i> , <i>abhāva</i> , 無 «non-existence»	40
རྟོགས་པ་, <i>ālambana</i> , 所緣緣 «objet percevable»	27-30, 37, 39, 45-47
རྟོགས་པ་པའི་ཆ་གཉིས་ (V), <i>ālambanasya dvibhāga</i> «deux parties de l'objet percevable»	32

- རམིགས་པའི་རྒྱུ་ , *ālambana-pratyaya*, 識緣緣, 境界 (P), 所
緣緣 (H) «cause conditionnelle de l'objet percevable» 37-39, 42
- ཁྱེལ་བར་བྱེད་ (V), *ānambha* «faire naître» 36
- ཚད་ , *pramāṇa*, 體量 (P), 量 (H) «mesure» 34
- ཚགས་པ་ , *samudāya* «assemblage» 30
- རྒྱལ་ལོར་ཆ་ *grāhalabhāga* «partie saisissante» 39
- རྩམ་ , *dravya*, 有體 (P), 實物 (PH), 實體 (H) «chose substantielle, substance» 29, 31, 34-36
- གཞན་ [=རྒྱུ་གཞན་], *anya-pratyaya*, 他 (P) «les autres causes conditionnelles» 39
- གཞན་རྒྱུ་ , *anyatva*, 異 «nature différente» 46
- གཞན་མ་ཡིན་པ་རྒྱུ་ , *ananyatva*, 不異 «nature non différente» 46
- འཁྲིམ་གཉིས་ , *dvicandra*, 二月 «deuxième lune» 29, 30
- ཁྲིམ་པོ་ , *pārimandalya*, 圓細 (P), 微圓相 (H) «sphéricité exigue» 34
- གཟུང་བའི་ཆ་ (V), *grāhyabhāga* «partie saisissable» 38-41
- ཡན་ལག་ན་གྱི་རྩམ་ (V), *avayavidravaya* «chose substantielle formée de parties» 36
- ཡན་ལག་གཅིག་ , *ekāṅga*, 一分, 一支 «une partie» 30
- ཡུལ་ , *viśaya*, 塵, 境界 (P), 所緣緣, 境色 (H) «objet» 27, 28, 30, 31, 40-46
- ཡུལ་ན་ (V), *viśayin* «qui perçoit l'objet» 40
- ཡོངས་སུ་སྒྲིབ་པ་ , *paripāka*, 成熟 (PH) «maturité» 38, 41, 45
- ཡོད་པ་ , *sat, bhāva*, 有 (PH) «existence, être, réalité» 32, 40

- རགས་པའི་རྣམ་པ་ (V), *sthulākāra*, [麤相] «caractère grossier» 32
 རང་གི་རྩོལ་, *svarūpa*, 體相 (P), 實體 (H) «nature propre» 28, 36, 40
 རང་དང་མཐུན་པའི་འབྲས་བུ་, *svayamtulyaphala*, 似果 (P), 似自
 果 (H) «fruit concordant avec lui-même» 41
 རང་རིག་པ་ (V), *svasamvedana* «qui se connaît soi-même» 43
 རབ་རིབ་ཅན་ (V), *taimirika* «[personne atteinte d'un trouble de la vue]» 38
 རིམ་གྱིས་, *kramena*, 次第 (P), 前爲後 [緣] (H) «successive-
 ment, par degrés» 40, 41
 རིམ་གྱིས་སྐྱེ་བ་, *kramopapatti* 次第生 (P) «productions succe-
 sives» 40
 རྒྱུ་པ་ *māna*, 識 «perception» 27, 28, 30, 31, 33, 35, 40 42
 རྒྱུ་པའི་རྣམ་པ་ (V), *jñeyākāra*, [所知相] «caractère de ce qui
 est percevable» 39
 ཅ་ཅང་ཐལ་བར་འགྱུར་ (V), *atiprasanga*, [太過] «erreur formi-
 dable» 39
 ལྟན་ཅིག་སྐྱེས་པ་ [བྱུང་], *yugapajjāta*, 一時起 (P), 俱起 (H)
 «ce qui se produit en même temps» 40
 ལྟན་ཅིག་བྱེད་པ་ (V), *sahakārin*, 共生 (P) «accompagnant, qui agit
 simultanément» 40-42, 44

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
Préface	1
Texte tibétain des stances et du commentaire de Dignāga	6
Notes relatives au texte tibétain	12
Texte chinois de Paramartha et de Huan-tsang	14
Note relative aux textes chinois	26
Traduction d'après le tibétain des stances et du commentaire de Dignāga	27
Index tibétain sanscrit-français	60

LES AFŠĀRS D'URUMIYEH⁽¹⁾,

PAR

B NIKITINE

L'importance des histoires locales pour l'histoire générale de la Perse n'a pas besoin d'être démontrée. Le but de la présente étude qui a à sa base la communication faite au XVII^e Congrès international des Orientalistes tenu à Oxford en août 1928, est de résumer avec quelques commentaires une histoire locale inédite qui a pour objet les Afšārs d'Urumiyeh. Sans vouloir relever toutes les mentions plus ou moins éparses concernant cette tribu dans l'histoire générale, nous voulons considérer surtout le rôle des Afšārs en tant qu'une communauté compacte, consciente de son unité tribale et territoriale et placée à Urumiyeh face aux Turcs et aux Kurdes.

Jusqu'ici, à notre connaissance et à en juger par la brève notice que leur consacra dans l'*Encyclopédie de l'Islam* le regretté savant Cl. Huart, les Afšārs n'ont pas été étudiés de ce point

(1) Actuellement la ville et le lac de ce nom s'appellent Ridāyeh en l'honneur de Ridā Sāh Pehlewī. La liste des villages de la région avec les noms des propriétaires a été publiée dans notre étude *La vie familiale des Assyro-Chaldéens du plateau d'Ourmia* (*Ethnographie*, 1927). — Pour la transcription, nous adoptons celle du *Journal asiatique*. Les écarts qu'on pourra constater s'expliquent par les citations dans lesquelles un autre système est appliqué.

de vue Nous ne trouvons dans divers ouvrages européens et orientaux que de vagues indications à leur sujet Ainsi le chevalier Gaspard Diouville (*Voyage fait en Perse en 1812-1813*, Paris, 1825) nous fournit quelques détails sur les Afsārs d'Urumiyeh où il fit un séjour en qualité d'officier-instructeur L'auteur des *Sketches of Persia* (Malcolm) fait quelques remarques sur les Afsārs qu'il a rencontrés aux environs de Širāz, et dans son *Histoire* mentionne « les Afshars — une de ces familles turques qui s'étaient attachées aux Sophes », alors que Jaba (*Notices*, p. 7, note) parle comme d'une tribu kurde de la *thayfé* d'Alchâr établie dans les montagnes de Césariée et Cuinet (t. I, p. 299) indique également que « les environs de Yuzgat sont fréquentés par les tribus kordes Avchai » La confusion que l'on constate quant au caractère ethnique des Afsārs, ne doit pas nous étonner Nous devons supposer en effet, d'après les exemples cités par Charmoy dans le volume I^{er} de Šeref Nāmeḥ ainsi que d'après ceux que nous rencontrerons nous-même au cours de la présente étude qu'une interpénétration devait se produire entre les races turque et kurde grâce surtout à la similitude de leur structure sociale à un moment donné Nous relevons des indications relatives aux Afsārs dans l'article consacré par M. V. Minorsky aux Lors (cf. Lur, *Encyclopédie de l'Islam*) Il distingue notamment dans le groupe Kuh Gīlū trois grande tribus, Akājarī, Bawī et Jākī dont il considère la première avoir été formée artificiellement car quatre sur les neuf clans qui la composent sont, dit-il, turcs, à savoir Afsār, Begdali, Čagatai et Kara-Bagli, tandis que le cinquième Tīlākūhī, tient son nom d'une localité dans la province kurde de Senna Pour notre part nous regrettons d'avoir à ajouter à la confusion en remarquant que notre documentation connaît les Afsārs comme nom générique Kūh-Gīlū n'étant qu'une subdivision, le contraire de ce que nous voyons chez M. Minorsky Quoi qu'il en soit, et sans nous rebuter devant ces obstacles

que rencontre tout explorateur se hasarant sur ce terrain mouvant d'ethnologie turque, relevons une mention concernant les Afsârs chez Kēprülū Zādeh Memed Fu'ād dans son article paru en 1925 dans le volume I^{er} de ترکیاب مجموعه سی A la page 9 (du tirage de اوغور اسمولورسینه دائر تارکی بوتلر à part), n° 1, il y cite, d'après un ouvrage turc, عبد الاحد نوری, parmi les villages aux environs de Boi Abād Afsār, Kara Ulū, Baiāt, Begdalī, etc., Afsār et Begdalī, nous venons de le voir chez Minoiscky, vont très bien ensemble. Quant à Baiāt, tribu turcomane comme nous le prouve dans le même article Kēprülū Zādeh, pour notre part nous connaissons sous ce nom une tribu kurde aux environs de Kerkūk et nous savons, petit détail curieux, que, au xvii^e siècle, un des chefs de cette tribu embrassa le catholicisme et écrivit un ouvrage dédié à son parrain, le roi d'Espagne (cf. *L'Estat de Perse* de Raphael du Mans, éd. Scheffer Aṭūj Bek fils de sultān 'Alī Bek, reçut au baptême le nom de Don Juan. Son parrain était S. M. Catholique Don Philippe III, fin du xvi^e, début du xvii^e siècle. Cf. aussi Malcolm, *Histoire de la Perse*, t. III, p. 314 sur la tribu de Byat). Pour ce qui est de Karā Ulū on nous donnait ce nom comme désignant un des clans afsârs qui s'appelle également Gunduzlū et il est à remarquer d'autre part, que Barthold, dans son *Turkestan* (p. 120), sur l'autorité de Makdīfī, nous parle aussi d'un village du nom d'Awshar, « a big village with many gardens, on the frontier of the Turkish territories ». Indication utile pour nous faire saisir l'étendue de l'aire de l'expansion de cette tribu et pour lui fixer en quelque sorte deux relais dans ses chevauchées à travers les espaces asiatiques. Kēprülū Zādeh (*op. cit.*) mentionne encore une fois les اوشار (p. 18, n° 1) d'après le جهان نما. Ensemble avec les رحب اوعلری ils sont nommés comme رحب اوعلری et leur habitat est indiqué aux environs d'Alep. Dans un entretien que nous

avons eu avec lui, Kēprülū Zādeh nous a dit, en outre, qu'il est presque convaincu que les Afsārs seraient venus en Asie Antérieure avec les Seljūks. Nous attendons avec intérêt une publication à ce sujet du savant turcologue.

Pour le présent résumé nous nous sommes servi : 1° D'une *Chronique* écrite à notre intention en 1917 à Urumiyeh par un notable Afsār Hājī Perwīz Hān Šehāb al-Dowleh Kāsīmīlū, que nous appellerons plus bas la chronique tout court, 2° D'un manuscrit anonyme sur plusieurs matières et plus particulièrement sur l'histoire des Donbolis et de la ville de Hōy, dont nous avons eu connaissance grâce à l'obligeance de notre ami et confrère M. A. Nicolas dont on connaît les travaux sur la Perse et plus particulièrement sur le behaïsme, 3° De Hadīkei Nāsmīyeh, histoire manuscrite des Wālīs d'Ardelān écrite par 'Alī Akber Hān Sādīk al Mulk wekāy' negārī kurdistānī (cf. notre résumé dans la R. M. M.) A part ces sources principales en persan, d'autres notes personnelles et des matériaux ont été mis à contribution.

La *Chronique* porte sur une période de temps allant de l'année 998 de l'hégire à l'année 1297, soit sur environ trois siècles pendant lesquels, avec plus ou moins de détails, elle nous entretient des événements ayant marqué l'histoire des Afsārs à Urumiyeh.

Nous essayerons d'examiner ici : 1° Comment s'est effectué et de quelle façon prit fin l'établissement et l'administration des Afsārs à Urumiyeh, 2° Les points de contact de la *Chronique* avec l'histoire générale, 3° Les rapports des Afsārs avec leurs voisins, Kurdes et Donbolis, pour tirer à la fin quelques conclusions d'ordre général sur les documents ainsi examinés.

1° *Les Afsârs à Urumiyeh*

La *Chronique* commence par une brève généalogie des Afsârs concordant avec celle de Rašid al Dīn que nous donne Huart. Elle n'en diffère que par le nom donné sous la forme d'Awsai que nous avons déjà vu plus haut. Cette tribu *mongole*, d'après la chronique, vint en Perse avec Hulāgū Hān en 653 de l'hégire et en partie avec Amīr Teimūr Gurgān. Nous avons consulté la très détaillée *Histoire des Mongols* de Howart sans y avoir trouvé quelque indication relative aux Afsârs. Le nom de Hulāgū se rattache pas ailleurs tout spécialement au lac d'Urumiyeh : son trésor aurait été enfoui à Gūvercīn Kal'a et lui-même enteriné à l'île de Sāhu, actuellement plutôt presque à Dihhwarkān. Établis dans les provinces de Ḥorāsān, Fars et Adarbajjān avec leurs clans, les chefs afsârs jouèrent un rôle important et rendirent des services aux Timourides et Cingizides. Sous les Séfévides, leur situation ne continua pas moins brillante. La *Chronique* nous fait connaître plusieurs noms des dignitaires afsârs qui viennent compléter ceux que nous révéla déjà le Šeref Nāmeḥ.

Ayant pu apprécier ses qualités dans la campagne contre Baiāzīd, Teimūr nomma gouverneur à Urumiyeh, où les Kurdes opprimaient la population, un certain Gurgīn Bek Afsār Usālū, en 802 de l'hégire. Gurgīn s'installa à Torpāḥ Kal'a à 1/4 de farsaḥs au nord d'Urumiyeh où était alors « une place forte et résidence du gouverneur ». Ce nom est donné également chez Awliya Ālebi (1065 hégire/1654), deux siècles et demi plus tard, à côté de ceux de Rūmiyeie Kubiā et Turkestān-i-Īrān, ce dernier nom dû probablement à l'origine ethnique des Afsârs. Dans le *Mir'at al Buldān*, un voyageur plus ancien qui visita Urumiyeh en 617 de l'hégire nous renseigne en ces

شهر حوت در منبع کندر آلفواکه است و باغات آن بسیار
 است و آتش رباد و هواش سالم می باشد عیبی که دارد از آن این پهلوان
 این ابله ذکر که حاکم این شهر است رعایت و بوجهی از آن می نماید

Selon Bittner (*D. Kurdengau Uschnuje*, Wien, 1895) la ville aurait été fondée par Bahram Gūr. Tout ceci pour nous rendre compte que les Afšārs se trouvaient dans une région d'ancien peuplement et bien cultivée. Faut-il répéter également sur la grande autorité de M. Jackson (*Persia past and present*) que la légende zoroastrienne serait rattachée quelquefois à la même région où certains traits d'histoire naturelle peuvent servir de commentaires vivants à l'*Avesta*.

Pour en revenir à la *Chronique*, il nous faut y relever une inexactitude, notamment la date de 802 de l'hégire comme celle de l'arrivée de Gurgīn Bek à Urumīyeh. Si elle est exacte, il n'a pas accompagné Teimūr dans sa campagne contre Bayāzīd, ce dernier ayant été fait prisonnier à Angora en 804. Nous savons d'autre part que Teimūr a été reçu par un Donboli à Salmās, tout près d'Urumīyeh comme nous l'indique le manuscrit anonyme در سفرنامه تصویری معروف است که در سفر اول
 امیر محمود خان در شهر سلاطین من نواح حوی امیر را با مای لشکر
 مهمان نموده

La *Chronique* mentionne avec Gurgīn Bek cinq autres personnes membres de cette première lignée. Une importante lacune se présente après, et la chronique passe directement à l'époque du Šāh 'Abbās. Elle énumère les notables Afšārs qui se virent confier alors des fonctions importantes, mentionne incidemment comme gouverneur à Urumīyeh, puis à Mawsil un certain 'Alī Merdān Ḥan Afšār Kāsīmī et laisse comprendre que les Afšārs tombèrent pendant quelque temps en disgrâce pour avoir pris part au meurtre de la mère du Šāh

‘Abbās et de son frère Hamza Mirzā Le Šeref Nāmeḥ nous donne d'ailleurs les mêmes détails Nous y apprenons notamment qu'en 994 (1586) Kūlī Bek Afsār Kuibāsī, ayant déjà exercé une grande influence sous Mohammed Ḥodāben-deh (986), considéré par Hamza Mirzā comme «boutefeu des Qızılbaş» se sauva chez les Turcs à Tauris et que le prince fut assassiné par un barbier Ḥoudy(?) de connivence avec Ismī Ḥān Šāmlū et ‘Alī Kūlī Ḥān Ustājlū Šāmlū est bien un clan afsār, tandis que Ustājlū n'en fait pas partie à notre connaissance

Un exploit de Kelb‘alī Ḥān, fils de Kāsīm sultān, qui fit parvenir à la garnison persane assiégée par les Turcs à Bagdad, du plomb et de la poudre, permit aux Afsārs de rentrer dans les grâces du Šāh ‘Abbās, qui octroya à Kelb‘alī Ḥān à sa demande, un firmān lui attribuant en fief la région d'Urumiyeh que les Afsārs s'engageaient à cultiver et à protéger des Turcs et des Kurdes La date de la seconde et définitive apparition des Afsārs à Urumiyeh se situe ainsi en 998 de l'hégire, soit presque deux siècles après leur premier établissement, une longue période sur laquelle nous ne connaissons que les noms des six gouverneurs sans aucun détail concernant leur administration

Cependant, l'exploit de Kelb‘alī Ḥān, cause première du retour des Afsārs à Urumiyeh, semble mal s'accorder avec la marche des événements qui nous sont connus par ailleurs L'époque de 995-998 est celle d'une Perse affaiblie par les désordres consécutifs à la mort violente de Hamza Mirzā, attaquée par les Turcs En 995, Feihād Pāšā infligea aux environs de Bagdād une défaite à l'armée persane, les Turcs occupèrent Tauris et annexèrent l'‘Līāk ‘Ajemī, le Loristān et le Ḥūzistān En 998 (1590), Šāh ‘Abbās fut obligé de négocier la paix avec les Turcs, en leur abandonnant Tauris, Šīrvān avec les ports de la Caspienne, la Géorgie et le Loristān Ce

ne fut que plus tard, en 1012, à la suite d'une attaque turque sur Salmās, que le Šāh 'Abbās reprit les hostilités et, grâce au plan de son général Allaverdy Hān, finit par remporter sur les Turcs une bataille décisive, près du lac d'Urumiyeh. Ce fut alors que l'Adarbāijān, le Kuirdistān, l'Irāk 'Ajamī avec Kerbelā et Neġef redevinrent peisans. Malgré la proximité d'Urumiyeh des endroits où se jouèrent des événements aussi importants, la chronique n'en fait aucune mention, préoccupée avant tout par ses soucis de caractère purement local. Cette constatation pourrait d'ailleurs être faite plus d'une fois, et cette absorption par les considérations locales semble être un des traits caractéristiques de notre *Chronique*.

Dès leur arrivée dans la région les Afšārs eurent à combattre les Kurdes, tout en procédant à la répartition parmi les différents clans de leurs lots d'habitat respectifs. En nous servant des indications de la *Chronique* ainsi que de la toponymie actuelle de la région, nous avons essayé d'établir une carte hypothétique de peuplement ci-jointe. En dehors de leur peuplement tribal proprement dit, c'est-à-dire s'effectuant avec des éléments afšārs qui à cette époque n'étaient que de huit mille familles environ, les afšārs étendirent leur autorité au delà de la région ourmiote vers Sān Kal'a, Ušnue, Suldūz où des gouverneurs afšārs furent nommés. On sait d'ailleurs que, dans la région au sud du lac d'Urumiyeh, nous sommes de longue date en présence du choc des courants turcs venant du Nord-Est et des infiltrations kurdes de l'Ouest (cf. Sāwdj Bulāk de Minorsky dans l'*Encyclopédie de l'Islam*). Le Šeref Nāmeḥ nous rapporte notamment qu'au ix^e siècle de l'hégire, un Saif al Dīn Mukrī enleva Daryās aux Čabuklū et agrandit ce fief d'autres cantons. Or les Čabuklūs, comme le suppose avec raison Minorsky, sont bien une tribu turque, plus exactement Afšār, que notre *Chronique* mentionne plus tard (1138) dans l'Enzel et le Karabāġ, au nord d'Urumiyeh.

On attribue à Kelb'ālī Hān la construction à Urumiyeh des murs avec sept portes, des tours et des douves. Cependant selon le *Mur'at al Buldān* Urumiyeh avait eu déjà une enceinte plus tôt بعض علماء گنبد اردمته شهری است صاحب قارو.

Dans ce cas Kelb'ālī Hān aurait remis en état les fortifications déjà existantes. Suivant Bittner (*op cit*) les bâtisses du temps de Bahrām Gūn disparurent complètement, mais l'enceinte de la ville subsistait en 1212 de l'hégire. Elle aurait été due à Husein Kūlī Hān Afsār. La *Chronique* nous mentionne en effet un beglerbegī de ce nom à cette époque. Ici encore il s'agit probablement d'une des réparations, fait qui n'a rien de surprenant pour une ville continuellement exposée aux dangers de guerre.

Le premier afsār ayant reçu le titre de beglerbegī d'Urumiyeh fut Hodādād Bek Kāsimlū nommé en 1119 de l'hégire par le Sultān Husein Sāh en récompense de ses campagnes contre les Kurdes. Parmi les autres beglerbegī les plus célèbres ont été Feth'Alī Hān (1157-1172), Ridā Kūlī Hān (1182-1185), Imām Kūlī Hān (1186-1197), Memed Kūlī Hān (1198-1211), Husein Kūlī Hān (1211-1236) et Nejef Kūlī Hān (depuis 1236 à trois reprises, avec des interruptions). Ce dernier n'était d'ailleurs que beglerbegī des Afsārs, le gouvernement effectif étant déjà exercé par un prince kajār apparenté aux Afsārs d'Urumiyeh. Ainsi la structure tribale des Afsārs peu à peu subissait l'action dissolvante qui s'exerça par l'intermédiaire des gouverneurs non-afsars, alors que, d'autre part, les forces vives de la tribu organisées en régiments, s'épuiseront en des missions lointaines.

Quelques emprunts au texte de la *Chronique* relatifs à l'activité des personnalités afsāres ne seront peut-être pas déplacés ici.

Feth'Alī Hān Arešlū, Korohçī Bāšī, fut nommé par Nādir Sāh en 1157, lors de son séjour à Sāin Kāf'a, en remplacement

ment de Mohammed Kerīm Hān qu'il fit aveugler. Ces deux notables, dit la *Chronique*, venaient de prendre part « à la victorieuse campagne contre les Lezgis », commandée par Nasru'llah Mirzā fils de Nādir. Une nouvelle inexactitude de notre chronique. La campagne de Nādir contre les Lezgis en 1155-1155 finit au contraire par un échec. Ayant attiré l'armée persane dans les montagnes du Dāgestān, les Lezgis parvinrent même à pénétrer dans la tente de Nādir et enlevèrent des bijoux et quelques femmes, d'où le proverbe persan « si un Sāh devient fou, envoyez-le combattre les Lezgis »⁽¹⁾. Après la mort de Nādir (1160) Feth 'Alī Hān fut chassé de son poste par Mehdi Hān Kasimlū que les habitants préférèrent « à cause de la noblesse de son origine ». L'Amīr al Umarā d'Adarbāijān, Amīr Arslān Kūklū, voulut lui venir en aide, et attaqua Mehdi Hān, mais alors il se produisit un renversement de situation assez curieux. Feth 'Alī Hān, dit la *Chronique*, entendait de sa prison le bruit de la bataille. Il implora sa libération et une fois rendu à la liberté se joignit à Mehdi Hān, et ils battirent ainsi Amīr Arslān. Pour la dernière fois Feth 'Alī Hān est mentionné dans la *Chronique* à la date de 1172 de l'hégire. Ce fut lui, notamment qui en compagnie d'Azād Hān Afgān battit Kerīm Hān Zend lors de sa première tentative d'occuper l'Adarbāijān, et le poursuivit jusqu'à Šīraz. Au retour en Adarbāijān, pendant la bataille à Lemene Dolāma, près Uru-

(1) Il y a eu en tout trois campagnes de Nādir au Dāgestān. En 1734, il a été à Semāhi et de là, au mois d'août, alla à Kādī Kumuh et infligea une défaite à Surḥai Hān. Ce fut ce même Surḥai Hān qui, en 1713, en compagnie de Hājī Daud Bek attaqua Šemāhi qu'il mit à feu et à sang. Parmi les victimes il se trouva environ 300 commerçants russes. Ce fut une des causes de la campagne de Pierre le Grand. — Au mois de novembre de 1734, Nādir entreprit la conquête définitive du Dāgestan. Cependant, en 1742, il a dû y revenir pour punir les razzias des gens de Tabasaran et de Karakataḥ. D'ailleurs ces trois attaques contre Tabasaran, le 2 mai, n'ont pas été couronnées de succès. Il nous a semble utile de donner ici, pour compléter la documentation persane, ces indications provenant d'une source russe.

miyeh, entre Azād Hān et Memed Husein Hān Kajāi, il abandonna l'Afgān qui fut battu et s'enfuit dans la région de Hakāi Feth 'Ali Hān aida ensuite le Kājār à prendre Urumiyeh avec tous les trésors accumulés par Azād Hān durant les neuf années de son pouvoir en Adarbāijān. Finalement, après avoir tenté de défendre Urumiyeh contre Kerīm Hān, Feth 'Ali Hān dut se rendre et fut exécuté au cours du voyage de retour du Šāh à Širāz, à Komišeh, à l'endroit même où, allié d'Azād Hān, il tua quelque temps auparavant le frère de Kerīm Hān, Iskander Hān. Un étang à Urumiyeh porte le nom de Göl Feth 'Ali Hān. La personnalité de ce dernier nous fait voir un type de notable afšāi qui mène une vie aventureuse et guerrière, toujours par monts et par vaux, changeant d'amis d'une façon quelque peu désinvolte, mais très attaché à son fief ancestral.

Imām Kūli Hān Serdār nous offre l'exemple d'une vie ayant plus de continuité, mais non moins tumultueuse. Il hérita normalement le pouvoir après la mort de son père Rida Kūli Hān. Comme lui, d'ailleurs, Imām Kūli, avec ses deux frères, se trouvait à Širāz en qualité d'otages. « En 1186 de l'hégire, Imām Kūli Hān Serdār Beglerbegi entra à Urumiyeh. Pendant les douze années de son administration il acquit une telle influence que tous les gouverneurs d'Adarbāijān depuis Kāflān Kūh jusqu'à Sāin Kal'a et Araxe se soumettaient à ses ordres et lui faisaient parvenir le *Harāj* ». Les gouverneurs en question sont énumérés comme suit : Amānullah Hān, Wālī de Senne, Šambāl Hān Afsār de Sāin Kal'a, Budāk Hān Mukrī, de Sāwǰ Bulāk, Aḥmed Hān Mokaddam, de Marāğa; Aḥmed Hān Donboli de Hoy. On se doute bien que les chroniques des localités mentionnées, — nous avons pu le vérifier en ce qui concerne par exemple Senne et Hoy, — ne partagent pas l'avis de notre *Chronique* quant à l'omnipotence d'Imām Kūli Hān Serdār. Les effectifs sous ses ordres, continue la chro-

nique, composés d'Afsārs et de Kurdes, atteignaient 12 000. Son alliance était très recherchée par tous les autres seigneurs de l'Aqarbāijān. Ainsi Neĵef Kūli Hān Donboli Beglerbegi s'adresse à Serdār quand 'Alī Hān Šikākī avec les Jiwānšīr menaçaient Tauris. Ahmed Hān Donboli eut également recours à lui contre Ibn Halīl Hān Jiwānšīr, et Serdār débloqua la forteresse de Nāzik. En 1196, à la suite du refus de Neĵef Kūli Hān, mentionné plus haut, de verser le *harāġ*, Serdār assiégea Tauris pendant 6 mois, sans succès d'ailleurs, à cause du froid. Neĵef Kūli dépêcha son fils Ḥodādād auprès d'Alī Merdān Hān Zend, qui lui accorda le titre de Serdār et un *ḥaġ'at*. La situation prit une tournure grave, Imām Kūli Hān étant résolu de partir à la conquête de l'Irāk et du Fārs, domaine de Zend. Il entra en pourparlers avec Amānullah Hān de Senne et 'Alī Hān Afsār de Ḥamseh, gouverneur de Zenjān, alors que Farajullah Hān de Ḥalḥāl et Sadīk Hān, fils aîné d'Alī Hān Šikākī de Serāb se joignirent à lui à Miāneh. Après avoir épuisé auprès de Serdār les raisons en faveur de la paix, Neĵef Kūli Hān et Ahmed Hān Donboli écrivirent à 'Alī Merdān Hān Zend en lui proposant de venir en Aqarbāijān. Ce dernier nomma Amīr Arslān Hān, Afsār de Sāin Kalā, gouverneur à Urūmiyeh, avec 2 000 cavaliers. Les adversaires de Serdār établirent leur camp à Salmās. Sauf les Donbolis et Amīr Arslān, il s'y trouvait les effectifs de Marāġa, Naḥčewān et Erīwān. Du côté des Afsārs il y avait également des Kurdes — Mangūr, Mamāš et Pirān. Serdār périt dans la bataille qui eut lieu en 1197 près du village de Kūščī.

Sans nous arrêter sur les faits et gestes des autres beglerbegis afsārs où tout à tour alternent les vertus militaires et l'insoumission vis-à-vis du pouvoir central dès que les droits héréditaires semblent menacés, tout ceci sur un fond des mœurs primitives et violentes, nous reprendrons, pour en finir avec la caractéristique des notables afsārs quelques événements de

la vie du dernier beglerbegi Necef Kūh Son père Husein Kūh Hān Beglerbegi pour avoir rétabli l'ordre troublé dans la région par les Kurdes d'Albāk qui pillaient les caravanes d'Urumiyeh et de Salmās, fut mandé à la Cour où il devait remplacer le Sadı A'zam défunt, Hāji Memed Husein Hān Isfahānī, mais il mourut en 1236 Il était d'ailleurs le beau-frère de Feth 'Alī Šāh Voici ce que nous dit à ce sujet le chevalier Drouville

« Ouroumėa est gouvernée par un beglerbey de première classe, frère de la femme favorite du roi, ce qui ne l'empêche pas d'être subordonné au prince royal (gouverneur général à Tauris, B N) auquel il obéit malgré lui Il a obtenu par le crédit de sa sœur ce gouvernement, au grand regret de tous les grands parce qu'il n'est point de leur tribu »

Cette observation ne nous paraît pas exacte Husein Kūh était bien afsār et du clan très noble de Kāsımlū Le chevalier Drouville nous rapporte également qu'en sa qualité de commandant militaire de la province d'Ouroumėa, il eut souvent « des occasions d'humilier l'orgueil du beglerbeg ». Nous en connaissons une notamment quand Drouville fit rosser le fils du beglerbegi et le frappa d'une amende de 100 tomans Necef Kūh succéda à son père et exerça le pouvoir jusqu'en 1239, date à laquelle fut nommé à Urumiyeh Melek Kāsım Mirzā, fils de Feth 'Alī Šāh et de la sœur de Husein Kūh Hān Necef Kūh Hān n'en continuait pas moins de jouer un rôle dans l'administration Il en était chargé plus spécialement pendant l'occupation d'Urumiyeh par les troupes russes en 1828 (le détachement du général Pankratiev⁽¹⁾) jusqu'au traité

(1) Les troupes russes occupèrent Marāğa, Ardebīl et Urumiyeh au mois de janvier 1828 Les effectifs sous les ordres du général Pankratiev (six bataillons d'infanterie, deux régiments cosaques et une compagnie et demi d'artillerie) sont restés à Urumiyeh et à Hoy tant que la Perse n'a versé la contribution fixée par le traité de Turkmān Čāi Une partie de la population chrétienne (les villages sur le Nāzlū Čāi) quitta la Perse avec les Russes pour s'établir

de Turkmān Ālī Melek Kāsīm Mīrzā prenait part aux négociations entre le général Paskevič et l'héritier. En 1249, le prince Ĵehān Mīrzā fut nommé gouverneur à Ĥoy, Salmās et Urūmīyeh. Il était en bons rapports avec Neĵef Kūlī Ĥān, qui le remplaçait au dīwān. Soupçonné par Mohammed Mīrzā, devenu prince héritier après la mort d'Abbās Mīrzā⁽¹⁾, Ĵehān Mīrzā fut aveuglé et exilé à Ardebil, et Neĵef Kūlī pour la seconde fois redevint gouverneur d'Urūmīyeh (1250) et le resta jusqu'à 1258, date du retour à ce poste de Melek Kāsīm Mīrzā bientôt remplacé d'ailleurs par Yahya Ĥān de Āhrīk. Enfin, en 1264, à l'avènement de Nasir al Dīn Šāh, Melek Kāsīm Mīrzā fut nommé Firmān Firmā d'Ādarbāījān, et Neĵef Kūlī à Urūmīyeh, pour la troisième fois. Il mourut en 1282 quand Urūmīyeh était gouvernée par Akber Mīrzā.

Les dernières années de la *Chronique* sont d'ailleurs consacrées surtout à la description de l'activité des trois régiments afsārs (7°, 8° et « le nouveau ») qui s'illustrent aussi bien dans l'Ādarbāījān qu'en Ĥorāsān. Ainsi au sentiment tribal, jadis si vivace, voire frondeur à l'endroit de Téhéran, se substitue peu à peu l'attachement au service militaire toujours d'ailleurs dans le cadre des unités tribales. Le dernier exploit militaire des Afsārs fut la défense d'Urūmīyeh contre l'invasion du Šāh

dans la région d'Eriwān. Il est à noter d'ailleurs (général Averianov, *Kurdī*) qu'en 1828, le chef des Kurdes de Salmās Ibrāhīm Agā avec beaucoup d'insistance demandait l'autorisation d'émigrer en Russie ensemble avec les Arméniens, en refusant la subvention que le gouvernement russe accordait aux émigrants. Le même Ibrāhīm Agā offraient ses services aux Russes dans leur précédente guerre avec la Turquie. En 1827, déjà, plusieurs chefs kurdes persans s'adressaient avec des demandes semblables à Griboyedov, diplomate et poète, qui trouva plus tard une mort si tragique à Téhéran, quand il se trouvait au camp de Cōrs d'Abbās Mīrzā, à une quarantaine de kilomètres d'Abbās Abād sur l'Araxe.

(1) On sait que ce prince fut le fils préféré de Feth 'Alī Šāh. Peut-être en raison de son horoscope qui lui prédisait la mort un an avant le décès de son père ? C'est ce qui se justifia d'ailleurs !

‘Obaidullah de Nāwčīā dont nous aurons encore l’occasion de parler

Quelques mots doivent être dits maintenant concernant l’activité civile des notables aḡsārs ainsi que sur leurs mœurs

On attribue à Ridā Kūlī Ḥān Bgb (1182-1185) la bâtisse connue sous le nom de Ćehār Boiḡ où descendit en 1212 Feth ‘Alī Šāh, un local pour les *tulāb* à la mosquée principale ainsi qu’un « Huseiniyé » au même endroit Cette mosquée suivant Bittner porte une inscription faite par ‘Abd al Mumin Šerefsāh de Tauris et la date de 670 de l’hégire mais on ignore le nom de l’architecte D’après la tradition chrétienne locale, la mosquée aurait été primitivement une église sous le vocable de Saint Georges Une autre église nestorienne très ancienne sous le vocable de Mat Mariam, la Sainte Vierge, se trouve dans la partie Sud-Est de la ville Nous lisons dans la *History of Yaballaha*, III, que, du temps d’Ahmed Hulagide « went to the city Urmia (large and important place) And in The Church of our Lady Mary he saw a dream and knew that he was not to see the king again » Imām Kūlī Ḥān Serdār en 1187 fit construire une maison sur la montagne de Sū, au-dessus de la source dite Kān Bulagī, et fit planter un jardin près de la ville au nom de Bāg-i-Dilgušā. Memed Kūlī Ḥān Bb en 1201 fit planter à la porte d’Ark deux jardins Bāg-i-Kibla et Bāg-i-Nezer, ainsi qu’un pont sur le Rowḡé Ġai Cette indication concernant le Bāg-i-Nezer coïncide avec le renseignement chez Bittner sur la destruction par Memed Kūlī Ḥān du tombeau de Ḥārizm Šāh Ĵemāl-al Dīn Mengberdī, connu, précise-t-il, sous le nom de « se gunbed » Le fait est qu’une tour de ce nom se trouve actuellement dans un champ clôturé connu sous le nom de Nezer Bāg-i On sait que Ĵemāl-al-Dīn, ce vaillant adversaire des Mongols (1220-1231), périt dans les montagnes du Kurdistān, mais nous ne connaissons pas l’autorité qui a permis à Bittner de situer son tombeau à Ūu

miyeh La tour haute de plus de 10 mètres est en briques qui composent par endroits des dessins géométriques, mais nous n'y avons remarqué aucune inscription Il ne reste plus qu'une seule voûte, l'inférieure, celle qui forme en quelque sorte un sous-sol où les femmes stériles jettent des grains et les ramassent ensuite avec la bouche en rampant pour pénétrer dans ce sombre réduit Lutf 'Alî Hân Sertîp (mort en 1249) laissa après lui une mosquée qui porte son nom ainsi qu'une glacière constituée en wakûf 'Asker Hân Sertîp, assassiné trahieusement par un chef kurde (1271), laissa après lui trois travées au bazar bezzâz hāneh, seriāj hāneh et kulāhdûz hāneh ainsi que le tombeau de Mirzâ 'Alî 'Alîf Le cimetière à l'intérieur de la ville porte le nom de Kara Sandûk, déformation, nous disait-on, de garîb Sadîk Selon une tradition reproduite par Bittner, le cimetière aurait été dû à la munificence de Zubaida, femme de Hārûn al-Rasîd, dont le nom est, d'autre part, mentionné aux origines de Tauris L'enceinte fortifiée de la ville, mentionnée plus haut, possède six portes, dont voici les noms tels que les donne la chronique lors du siège de la ville par Kerîm Hân Zend Torpāh Kāfā, Bāzār Bāš, Hazîrān, Yûrte Šāh, Hendû, Balāw La porte de Yûrte Šāh est appelée actuellement par déformation kurde Sehr, alors que Bittner nomme comme un des quartiers celui de Girdei Šehî ! La chronique connaît encore une porte, celle d'Ark Les quartiers actuels sont 'Asker Hân, Kurde Šehr, Hindû, Bazār Bāš, Hazîrān et Ak Daš Bittner nomme en plus Cehār Sûk et 'Alî Gurke, mais omet Ak Dach

Quant aux mœurs des Afsârs, tels que nous permet d'en juger la *Chronique*, ils sont d'une violence primitive Nombreux sont les exemples de meurtres, aveuglements, etc Le premier beglerbegî Hodādād Bek, étant jeune homme, se rend avec son père chez le gouverneur Le portier ne les laisse pas entrer, aussitôt Hodādād Bek le tue sur place Mehdi Hân, futur begler-

begi de Tauris, fait couper le bras et la langue à l'envoyé d'Amīr Aislān Hān, begleibegi de Tauris, qui demandait la libération de Feth 'Alī Hān Memed Kūh Hān fait la leçon à son fils de désarmer un rival invité, pour le faire aveugler plus facilement, etc. Pareils faits ne doivent pas nous surprendre à cette époque et dans ce milieu. Le moyen âge en Occident nous fournit des exemples semblables. A côté de ces traits on nous rapporte (Bittner) que chez les Afsārs افسارى و صد اشترى في ميهي اسب et on nous les peint (G. Drouville) « un peu taciturnes, d'une bravoure extraordinaire et excellents cavaliers » Il dit encore ceci : « Les hommes sont tous bien choisis, bien montés, bien armés, et, par-dessus tout, commandés par des braves. D'abord, ils sont Turcomans, et par conséquent beaucoup plus propres au métier des armes que les Persans proprement dits, ensuite, comme voisins de la frontière, ils seraient continuellement exposés aux incursions des Kurdes et des Turcs, s'ils ne se maintenaient sur un pied respectable et capable d'en imposer à d'aussi mauvais voisins. Enfin, jouissant de temps immémorial de la réputation justement méritée d'être les meilleurs et les plus braves cavaliers de la Perse, ils ont l'amour propre de vouloir justifier l'opinion qu'on a d'eux à cet égard, et ils sacrifieraient le nécessaire plutôt que de paraître avec des chevaux et des armes ordinaires. Le luxe qu'ils étalent dans ces objets fait souvent toute leur richesse. Il faut convenir cependant que la crainte de les perdre paralyse souvent le courage des plus braves soldats. » Le sentiment d'honneur semble très développé chez les Afsārs. La chronique nous raconte, par exemple, que Hōdādād Bek déjà nommé après avoir remporté une brillante victoire sur les Kurdes Bilbās et laissé derrière lui ses impédiments, le butin et les femmes et les enfants des vaincus, devança son armée pour rentrer plus vite à Urumiyeh. Arrêté au lieu dit Allah Akbar (connu jusqu'à présent sous ce nom)

pour faire le namâz, voici qu'un courrier le rattrape pour lui annoncer que les Bilbâs attaquèrent le camp, libérèrent leurs familles et remportèrent le butin. Se prosternant pour une dernière fois Hodādād Bek se poignarda, et ses domestiques, le croyant absorbé dans la prière, ne s'en aperçurent qu'après un certain temps. Pris dans un autre milieu, voici encore un exemple d'Afsâi farouche et fier. En 1232 de l'hégire, Mirzā Memed Takī Kawwām al-Dowleh fut envoyé à Urumiyeh pour procéder à la revision de l'assiette des impôts. Il commença le recensement de la population en vue de l'établissement de l'impôt de capitation سرشمار. Quand le tour arriva à un certain Memed Rahīm du village de Gezné, boucher de son état, il s'exclama en brandissant son couteau «il vaut mieux que la tête qui supporte un percepteur d'impôts soit coupée» et se porta des blessures. Les mesures fiscales furent suspendues. Ce passage de la *Chronique* est à rapprocher de ce que Bittner dit de la modicité des ressources fiscales d'Urumiyeh سرایا حیرم که

چگونه هر ساله نکصد هزار تومان در وجه دیوان دهد اهل آنولایت

صاحب فرس وى حیرد Du point de vue de la structure sociale, nous remarquons que, dans le temps, à l'instar des autres nomades, la femme afsâre jouissait d'une plus grande liberté et intervenait quelquefois activement dans les événements. La *Chronique* nous cite un cas où l'apparition opportune des femmes montées et armées de lances fit battre les Kurdes en retraite. Malcolm dans ses *Sketches of Persia* nous fait également voir l'art des amazones afsâres.

Le principe tribal, enfin, semble avoir survécu jusqu'à nos jours dans la distinction que l'on fait à Urumiyeh entre les «paysans de tribu» رعيت اهل و رعيت کره et les paysans ordinaires رعيت کره.

La *Chronique* ne renferme guère de renseignements sur la

vie religieuse des Afšārs. La seule indication à ce sujet concerne les conflits entre les Haidarī et Nīmetī comme dans beaucoup de villes persanes. Le folklore afsāi d'Urūmīyeh a gardé le souvenir d'un certain *iaipāh kūlāgi* qui s'est rendu célèbre dans ces combats qui coûtaient d'ailleurs souvent la vie à plus d'une personne. Parmi les autres usages mentionnons également qu'il y a quelque temps les Afšārs organisaient tous les vendredis dans le lit du Rawdé (cāi des concours du lancement de javelots dans lequel ils étaient passés maîtres «A l'exemple de leurs ancêtres les Turkomans, dit Drouville, ils ont conservé l'habitude de se servir du javelot et de la lance qu'ils manient avec une adresse inconcevable »

2 *Les Afšārs dans l'histoire générale de la Perse*

Bien que consacrée spécialement aux Afšārs, la *Chronique* n'en renferme pas moins quelques indications relatives à l'histoire générale. Les guerres avec la Turquie et la Russie s'y reflètent naturellement, nous permettant de revoir sous un angle nouveau certains événements connus. Ainsi, par exemple, l'épisode d'une des guerres turco-persanes rapporté par Hammer (t. VII, p. 304) à la date du 11 safar 1136 (10 novembre 1723) nous fait savoir que sur la proposition du ser'asker Abdollah, nommé contre Taurīs, un bek héritaire kurde du Sanjāk de Somāi, nommé Khatem, se vit accorder le pouvoir dans les districts de Salmas « Kerd Kasan » (ceci doit être une mauvaise leçon de « Kurd Kīrān », localité qui se trouve dans cette région et porte ce nom d'après la victoire des Afšārs sur les Kurdes, Hammer aura confondu *ra* et *zam*), Kara Bāg et Enzel contre un tribut annuel de 4 000 piastres, parce que, précise-t-on, les habitants de ces districts se sont soumis de leur propre gré. Or nous avons eu

l'occasion de mentionner plus haut le conflit entre le beglerbegî d'Urūmiyeh Mohammed Kâsim Hân Kâsimlû et un certain Kâsim Hân Afsâr Ćabûklû, gouverneur à Enzel et Karā Bâg, qu'il fit tuer au Nowrûz de 1138. Les parents de la victime s'adressèrent à Sâi Mustafâ Pâsâ avec la prière de venger la mort de Kâsim Hân Yûsif Pâsâ de Mawsil fut alors envoyé sur Urūmiyeh avec 10 000 soldats. La rencontre eut lieu sur le Rawde Ćâi. Mal appuyé par une partie des Afsârs qui lui en voulaient d'avoir fait exécuter un des leurs, le beglerbegî fut battu et se retira dans la forteresse de Barândîz Ćâi. Yûsif Pâsâ l'attira par des promesses trompeuses, le fit décapiter et envoya sa tête à Sâri Mustafâ Pâsâ. D'ailleurs il ne profita pas longtemps de sa victoire. Le fils du beglerbegî décapité, Mûsâ Hân, avec l'appui des Kurdes de la tribu Zarzâ, apparentée à sa famille dans sa ligne maternelle, et les Bilbâs, l'assiégea dans la forteresse de Dîmdîm et le tua (1142). Deux années plus tard, Urūmiyeh assiégée par 'Alî Pâsâ succomba après que les Turcs firent sauter un pan de mur près de la porte Hindû. Hammer mentionne ce fait à la date de Ćamâdî al Awwal 1144 (novembre 1731), tandis que la *Chronique* exalte la défense de la ville par Perô Hân et Memed Mûsâ Hân. Tout en reconnaissant l'irruption de l'ennemi dans la ville, elle indique qu'il en fut chassé et que sous peu une paix fut conclue. Un exemple de plus de cette « optique locale » dont nous avons déjà relevé quelques réfractions caractéristiques dans la façon de voir les événements se rattachant à l'histoire d'Urūmiyeh. A remarquer que la *Chronique* ignore complètement le rôle important que semble avoir joué en 1143 (Hammer, VII, p. 379) un vieux chef afsâr, Sefî Kûlî Hân, qui se cachait dans sa tribu sous le Šâh Suleimân et fut nommé par Tahmasp commandant de 6.000 Afsârs destinés avec d'autres forces à la reprise de Tauris aux Turcs. Cependant Hammer dit clairement que Sefî Kûlî Hân, vieux servi-

teur de la famille régnante, amena ces 6 000 d'Urumiyeh, et indique comme source «Seil Tarikh Sejah»?

Contrairement à ce qu'on serait tenté de croire, le règne de Nādir, pourtant Afsār lui-même, ne laissa qu'un bien triste souvenir dans la *Chronique*. Il fit enrôler dans sa propre garde 2 000 cavaliers afsārs, 12,000 familles afsārs furent transférées d'Urumiyeh à Abiverd en Horāsān, 6 000 habitants affectés à la défense des frontières de l'Adarbāijān et, enfin, 3 000 familles d'Urumiyeh établies à Sām Kalā où Nādir faisait des séjours fréquents. Si nous nous rappelons que, il y a à peu près un siècle et demi, les Afsārs n'étaient à Urumiyeh qu'au nombre de 8 000 familles, les chiffres que nous venons de citer nous montrent qu'ils se sont multipliés depuis, mais nous expliquent aussi pourquoi les Afsārs pouvaient en vouloir à Nādir. Ce qui les exaspéra surtout, ce furent d'ailleurs les exécutions qui signalèrent le passage de Nādir dans la région d'Urumiyeh en 1157. A noter, d'autre part que de nombreux postes furent confiés à des Afsārs. L'origine afsāre de Nādir est d'ailleurs mise en doute dans le manuscrit anonyme dans les termes suivants

اگر چه نادر اسم افساری خود نسبه عامدان
با آنکه خود و اذله و اذله که از اکراد حبوسان کرد است
نادر ساه نلا سهه کرد بوده است اسم افشاربرل جهة سلطت نسبه که
(1) سلطت ار اترک بوده

Cette remarque sur l'origine turque de la majorité des souverains persans n'est pas sans une certaine mélancolie et ajoute

(1) Habušan c'est-à-dire Kūčān Barthold (*Istor geogr obzor Irana*) nous explique que le premier nom était employé au moyen âge. Cependant on rencontre la forme *hūjān* déjà chez Maqdīsī. Dans la préface à sa *Kurdische Grammatik*, F. Justi dit, entre autres, que «die Kurdische Sprache wird von einem Volke gesprochen, aus welchem Herrscher wie Saladin und Nadirschah entsprungen sind.»

un trait de plus au curieux phénomène politico-ethnique de l'interdépendance irano-touranienne. Pour ce qui est de Nâdir, on sait qu'un de ses assassins était Mohammed Kūlī Hān Afsār dont nous retrouvons le nom dans la *Chronique* parmi les notables attachés à la garde personnelle afsāre de Nâdir. Les atrocités commises à Urumiyeh ne doivent pas nous surprendre, après la tentative d'assassinat en Mazanderān, dit Malcolm (t III, p. 142), «la conduite de Nâdir à l'égard de ses propres sujets pendant les cinq dernières années de son règne (1742-1747) surpassait en barbarie tout ce qu'on a jamais rapporté des tyrans les plus cruels».

Azād Hān l'Afgān et Kerīm Hān Zend se trouvèrent très étroitement liés à l'histoire d'Urumiyeh et la *Chronique* les mentionne fréquemment. Quant aux Kajārs, Mohammed Husein, le père d'Aga Mohammed fondateur de la dynastie, s'empara d'Urumiyeh et des richesses accumulées par Azad avec l'aide de Feth 'Alī Hān beglerbegī. Fait curieux le Mirāt al Buldān nous dit que Agā Mohammed se serait couronné à Urumiyeh مرحوم خالد آسان آغا محمد شاه قاجار در سنه ۱۲۲۰ در

ارمیه که ناح سلطنت را بر سر نهاد این بطوراً کرد etc, alors que la *Chronique* ignore complètement ce fait. Faut-il voir là un indice d'indifférence voulue à l'égard d'une autre tribu rivale? Peut-être. Toujours est-il que lors de l'avènement au trône de Feth 'Alī Šāh, Memed Kūlī Hān begerblegī trama avec la connivence des Donbolis et des Šikāk un complot contre le pouvoir des Kajārs en Adarbaijān déjoué d'ailleurs par son neveu Husein Kūlī Hān. Après que l'ordre fut rétabli à Urumiyeh, Feth 'Alī Šāh en 1212 vint dans cette ville et prit pour femme la sœur de Husein Kūlī Hān dont il eut deux fils, Melek Kāsem Mirzā et Melek Mansūr M qui ont plus tard exercé les fonctions de gouverneur à Urumiyeh. Indiquons, enfin, sans nous attarder à d'autres détails, que ce fut un notable

afsār d'Urumiyeh, Yūsif Hān Ikbāl al Dowleh qui, à Ćemeni Dirışk près Salmās, avec une armée de 12 000 hommes, fut chargé par le Šāh de veiller à la neutralité persane pendant la guerre russo-turque de 1877-1878

3 *Les rapports* *des Afšārs avec les Kurdes et les Donbolis*

Il n'y a presque pas de page dans la *Chronique* où l'on ne s'arrête sur quelque méfait de la part des Kurdes. Pour aider à fixer la masse encore si fluide de l'histoire kurde nulle mention, pour brève qu'elle soit, ne saurait être négligée. Dès l'arrivée des Afšārs, les Kurdes tentèrent de s'opposer à leur établissement mais furent battus près le village de Temer, district de Salmās, au lieu dit désormais Kurd Kūān. A la suite de cet échec, Temer Hān fils d'Amīr Hān Baradostī occupa la forteresse de Dīmdīm d'où il pouvait terroriser la population. L'épopée de Dīmdīm est bien connue dans la kurdologie d'après les versions de Jaba, Prym Socin et O Mann. Deux précisions peuvent être ajoutées sur Dīmdīm d'après la *Chronique* : 1° le principal personnage du côté kurde est bien Temer Hān fils d'Amīr Hān (O Mann, p. 22-35, vol II), 2° Genj 'Alī Hān que le Tārīhī 'Alem Arā ne mentionne qu'incidemment est le frère de Kelb 'Alī Hān que nous connaissons déjà bien. Tārīhī 'Alem Arā mentionne que c'est Moḥammed Bek Šāmlū, donc un Afšār, qui eut le commandement en chef en 1018-1019, date de la soumission d'Amīr Hān. Ne quittons pas O Mann sans remarquer que parmi ses textes mukrīs il y a une chanson, malheureusement incomplète, d'Abdurrahmān Pāšā, où les Mokaddams et les Afšārs sont nommés comme les ennemis invétérés des Kurdes (vol II, p. 460).

Parmi les autres épisodes il ne faut pas passer sous silence la campagne des Afšārs dans l'Aorāmān en 1286 lors du

règne de Nası al Dîn Sâh Mo'tamed al Dowleh, l'oncle du Šâh, nommé gouverneur d'Aidelân après l'extinction de la lignée des Wâlis, se heurta à l'insoumission manifeste de Hasan Hân Sultân d'Aorâmân considéré inexpugnable qui supportait déjà mal la suzeraineté de Senne kurde mais craignait celle des Kağjars C'est alors que les Afsârs d'Urumiyeh fournirent des effectifs rompus à la guerre contre les Kurdes et assurèrent la victoire finale et l'entrée à Nofsûd, capitale d'Aorâmânı Luhûn Les détails sont donnés dans le Hadıkei Nâsiriyyeh Ci-après le passage relatif à cette campagne que nous citons d'après le manuscrit de حادثة ناصريه

سهریار باحدار ار سیدس انس حمر بر آشف و حکم بروانه شدن
 سپاه حرار و سرکردگان با امداد و فلع و مع طائفة ناعده اورامی فرمودند
 دو فوج سربار با نکهارار ار سوار خمسة و دو فوج همدان انواجمعی مصطفی
 قلکان اعماد السلطنة و نکعوج سربار افسار ارومیه انواجمعی بنوک
 حان سربیت در قلیل مدتی نکردستان روان شدند بیس ار رسیدن
 سپاه دولی محمد علیکان سرهنگ با فوج کردستان و بغلکچی
 سروبان و مریوان و سه عراده توب و دو عراده میس نه شامیان
 و در بند کلوی که امدای حاک اورامان است مامور فرمودند محمد
 علیکان طغر الملک با انس اسعداد در تپه سیج سلمیان که معادل
 در بند کلوی است رحل امامت انداخت و آخارا محل امامت
 سپاهیان انواجمعی خود قرار داد در اواخر ماه صفر مسرعلیکان
 سعد الدولة با سران سپاه بسندج وارد شده و ساهراة بمعصای
 اطلاعی که داشت بشون دولی را دو شعبه قرار داد یک قسم آن که
 عارب ار دو فوج خمسة و سواره خمسة و هزار نفر بغلکچی جرنک و لابی

باشد تا حاج میر علیخان سعد الدوله نظری شامیان واورامان
 تحت مامور داشت که باردوی محمد علیخان طغر الملک ملحق شوند
 وسمت دیگری سپاهرا که عیارب از فوج سربار همدان و تکفوج سربار
 ارومیه و نعلکی حوایرود باشد و دو عراده میس تا مصطفی قلخان
 اعماد السلطنه و علی اکبر خان شری الملک و بیوک خان سربس از راه
 حوایرود بکعت دفع منه محمد سعد سلطان و سحر نعلسود روانه
 نمود چون میر علیخان تا سپاهیان در بیه سج سلمان نفوج طغر
 و طغر الملک ملحق گردیده آرمدند در عرّه رنغ البای حنک ناکهای
 انغان اماند چون مکان اورامنها تحت و نکلی پوسیده از درحب بود
 لسكریان منصور چندان صرفه نبردند از اورامنها سینه و سنگر
 بود از مشون دولی سینه و بیکر تا وجود انس امدام طغر الملک و آتش
 افسانی بوب حازه کوب اورامیها جانب و منکوب بر گشسته حدت نعر
 اورامنها از پای در آمدند و از سرباران فوج طغر کردستان هلو خان
 سلطان بی اردلان و نکدر نایت و بسب نعر سربار مقبول و محروح گستند
 آن روز از امدای صبح الی هنگام روال امانت مشون دولی نه حنک
 وحدال مردانه اشغال داشتند چون تاریکی جهان را فرا گرفت اورامنها
 فرار کردند سپاهیان منصور بمقرّ و مقام حوش مزاحمت نمودند از
 طرف حوایرود چون اردوی دولی نه حوای رودخانه سروان رسیدند
 محمد سعد سلطان چهل نفر نعلکی را بر معالنه فرستاد که مشون
 دولی را از گردش رودخانه سروان مانع آیند نعلکهای محمد سعد
 سلطان در محلی که مشرف به رودخانه بود سنگر بسنه و نعرم حدال
 بشسته چنان می پدید آمدند که اگر لسكر سلم و نور باشد تا دج صور

نموانند از آب عنور مانند سیاه در روز ورود مورس وشوزس حسمه
 آب که در انطری رودخانه واقع است گرفتند که اگر آن حسمه آب
 نصری لسكریان می آید از بنائی بیانی داشتند و صرفه می بردند
 در شب ۲۱ ربیع الثانی اعماد السلطنه مارپیچ وسنگرا تا کنار رودخانه
 سروان برده صبح که سد فوج افسار حیدر دار شدند نه عرب
 آمدند وسنگرا بیش بردند سنگر دیگر در کنار سروان بستند
 سر تا ران همدان سناوری می دانستند شاوران دو فوج از آن طوفان
 وموج احباط نکرده چون دط از شط وچون عفات در آن عفات در
 آمدند وار این درنای سروان وکوه آتش مساں پروانکرده از آب نه
 شبات گدسند هر دو لسكر بهم زدند حنك معلوبه در بیوست
 کلونه نارحک وپس در آن حوالی وحواسی چون دراب مدلسی سد
 روز ۲۲ ربیع الثانی تعنکچی هر دو اورامان از نام تا سام نعرم رزم پیش
 آمدند معلوتا ومنکوتا نار گشیدند نکدسسه سربار فوج افشار که
 در قلعه کوهسار سنگر داشت لنگر اقامت وحلادب انداحب وآن
 محادیل شکسته مکان وگسسه کند رو نگریر نهادند پس از آن دو روزی
 لشکر طغر فرس برای نواحی بل ونافس سبل معطل شده در ۲۴ رت
 تا سیپور وبالدان نه نغسود روان شدند در عرص راه رچی حنك
 وعثمان بیک پسران محمد سعید سلطان نه حنك آمدند نه بنگ
 در گشید پرچم ماه جم در نغسود که پای محب اورامان لهون
 است از بعصلا الهی وحت بلند علیحضرات شاهنساہ
 اوراسنه سد

nos renseignements sur l'Aorāmān sont d'une façon générale très insuffisants, et tout apport doit être apprécié

Nous croyons utile également de relever ici les passages de la *Chronique* où les Kurdes sont mentionnés. On pourra éventuellement s'en servir pour procéder à des recoupements qui permettent, avons-nous déjà dit, de fixer l'instable matière d'histoire tribale de ce peuple

En 1043 de l'hégire, les Kurdes turcs de la région de Diārbékir essayèrent de semer la discorde entre la Perse et la Turquie. Les chefs de la tribu de Hakān s'adressèrent alors au Šāh Sefī, en lui proposant de prendre la forteresse de Wān. L'armée persane envahit le territoire turc. Pour lui résister furent envoyés Murteda Kūlī Pāšā, beglerbegī de Diārbékir, et Halīl Pāšā, celui d'Eiderūm, avec 50 000 soldats. De son côté le Šāh dépêcha Tahmasp Kūlī Hān Kajār, beglerbegī, et Kelb 'Alī Hān Afsār d'Urūmīyeh. Les forteresses de Wān et de Kotūr furent alors conquises par la Perse. Comme on voit, il s'agit ici de la guerre turco-persane entre le Šāh Sefī et le Sultān Murād IV, dont les événements rapportés dans la *Chronique* ne sont qu'un épisode.

En 1051, en profitant de la mort de Kelb 'Alī Hān, toutes les tribus kurdes de Somāi-Barādost (voir l'article de Minorsky, *sub voce*, dans l'*Encyclopédie de l'Islam*), Tergever, Dest, Berdesūr et Mergevēr, attaquèrent Urūmīyeh, mais Genj 'Alī Hān leur infligea finalement une sévère défaite.

Sous l'administration de Subhān Verdi Hān, les Kurdes recommencèrent à nouveau leurs incursions dans la région de Salmās, Karabāg et Enzel, et vers 1119 Hūdādād Bek leur donna une rude leçon dans le défilé d'Abī Germī (Istī Sū). En décrivant plus haut les circonstances tragiques de sa mort, nous avons vu également qu'en 1134 il battit les Bilbās à Lāhijān.

Quelques années plus tard, en 1142, les Kurdes Zarzā et

Bilbās aidèrent les Afsârs à reprendre Urumiyeh aux Turcs. Les Kurdes Mukrî et Bilbās formèrent, avec les Mukaddam⁽¹⁾, la garnison de Dîmdîm sous Nâdî Şâh. Les Mukrîs et les Bilbās furent alliés d'Amîr Arslân Hân, beglerbegî de Tauris, dans sa campagne contre Mehdi Hân, beglerbegî d'Urumiyeh (1160).

En 1179, Hosrov Hân, Wâlî d'Ardelân, harassé par ses ennemis, se retira chez Rustem Hân Kâsîmlû, beglerbegî d'Urumiyeh, qui l'assassina. Sykes (*History of Persia* t II, p. 387) mentionne ce Hosrov Hân, contemporain d'Agâ Mohammed Kajâr. Parmi les chefs kurdes du côté persan de la frontière, le plus puissant était Hosrov Hân, Wâlî d'Ardelân. De sa capitale Senne, il gouvernait sur une vaste région, et dans cette ville son fils reçut princièrement Malcolm en 1810. Hosrov Hân soutenait d'abord les prétentions de Kerîm Hân mais ensuite, uni avec Isma'îl Hân et ayant battu Jâfar Hân, il envoya le butin à Agâ Mohammed et depuis lors devint son chaleureux partisan. Il est à noter, d'autre part, que dans le « Hadîkei Nâsîriyeh » on ne mentionne pas cette triste fin d'un des plus puissants Wâlîs d'Ardelân. Sous le même Rustem Hân, les Zarzâs et les Bilbâs furent corrigés pour avoir commis des déprédations dans le district de Dol.

(1) En été 1928, M. Moghadam fit une conférence aux Amis de l'Orient sur la Perse nouvelle. Frappé par son nom, nous lui avons adressé une lettre à laquelle il nous a bien aimablement répondu ce qui suit : « J'ai reçu votre lettre et m'empresse de répondre à vos questions. Vous avez très bien deviné l'origine de mon nom qui vient en effet de la tribu des « Moghaddams ». Mes ancêtres étaient parmi les chefs de cette tribu. A la fin du XVIII^e siècle, l'un d'eux soutint Feth Ali Chah contre le général Sadegh Khan. De lors, notre famille a quitté Maragha pour entrer au service des Kadjars (jusqu'à mon père qui était grand-maître des cérémonies à la Cour du dernier Chah Kadjar). L'historien Mohammed Hasan Khan Ehtémad Saltaneh (oncle de mon père), a fait remonter notre généalogie jusqu'à Gengis Khan. Mais moi-même je suis un peu sceptique au sujet de cette illustre ascendance. En tout cas, notre famille a été tellement mêlée, par des liaisons, à la race aryenne, qu'aujourd'hui nous n'avons plus rien de mongol. »

Imām Kūlī Ḥān, beglerbegī, nous l'avons vu, chercha et obtint le concours d'Amānullah Ḥān, Wālī de Senne, pour ses plans contre 'Alī Merdān Zend (1197) A ce propos voici ce que dit sur Amānullah Ḥān notre source déjà plusieurs fois mentionnée

شهرت حوامردی اسی شخص بزرگ از سکه عالم را گرفته بود پادشاه
هندوستان در وقت محاربه با انگلیس اسامداد از او کرده و کاعد
مغضی در بهاب حصوع وحشوع ناو نوسه بود در رسیدن اسی کاعد
وفوت آن بزرگ در یک تارخ اعیان اعیان و اصل اسی کاعد در مورد اسی
حقیر حاضر است

Dont acte, pour compléter l'histoire anglo-indienne

Le même Amānullah Ḥān, avec les 3 000 cavaliers de sa suite, prit part à la cérémonie de la rencontre en 1817, du général Ermolov, quand celui-ci vint en Perse. Il est curieux de noter que la *Chronique* attribuée à Ermolov l'ascendance mongole, son ancêtre ayant été ni plus ni moins que Čingiz Ḥān. Voici du coup dans la controverse séculaire de l'Irān et du Tūrān la place que prend le général russe conquérant du Caucase. N'oublions pas cependant que, l'auteur afšāi, d'origine mongole lui-même, l'approchait en quelque sorte la redoutable personnalité d'Ermolov de sa propre tribu.

Karānī Agā Mamāš, avec d'autres bekzādés aida les Afšāis d'Urūmīyeh à chasser Amīr Arslān, nommé par 'Alī Merdān Ḥān Zend, d'Urūmīyeh, et à y installer Memed Kūlī Ḥān Afšār (1198)

Les Kurdes de Hakārī, encouragés par la mort d'Alī Merdān Ḥān, à deux reprises attaquèrent les Afšārs mais furent obligés de battre en retraite par Ibrāhīm Ḥān Serdār (1199)

Le même Ibrāhīm Ḥān eut recours à l'aide des Zarzās, Bilbās et Mangūrs dans sa campagne contre Ahmed Ḥān Mukaddam à Marāga (1200)

En 1201, Memed Kūlī Ḥān, beglerbegī, sur la demande de Budāk Ḥān Mukrī, gouverneur à Sāwj Bulāk, qui était sous ses ordres, dans une bataille sur le fleuve de Lāven (le haut cours du Petit Zāb), punit Kaiānī Agā Mamāš. Ce même Budāk Ḥān, avec 1000 cavaliers «ālihkdāi», participa à une manœuvre contre Husein Ḥān Donboli (*vide infra*), mais, à cause des intrigues d'un certain Afriasiāb Ḥān Zaizā fut aveuglé plus tard sur les ordres de Memed Kūlī Ḥān beglerbegī, ce qui ne l'empêcha pas, — nous suivons la *Chronique*, — de contribuer au châtement du beglerbegī en 1211

En 1207, les Zaizās remportèrent une victoire écrasante sur les Afsārs d'Urūmiveh qui perdirent environ 1000 hommes

En 1212, Mustafā Pāsā de Hakārī, chef kurde résidant à Cahrik, s'insurgea contre les autorités persanes, mais fut remis à l'ordre par 'Asker Ḥān Afšāi. G. Drouville mentionne également ce pāsā, «vassal de la Perse», et indique qu'il disposait de 40 000 «fantassins *nestoriens*», un détail qui n'est pas sans valeur. A la même époque, les Bilbās se hasardaient jusqu'à sous les murs d'Urūmiveh, mais furent repoussés par Husein Kūlī Ḥān beglerbegī, rentré exprès de Tauris où il fut mandé par 'Abbās Muzā, et Ahmed Ḥān Mukaddam. En 1219, Ismā'il Agā Šikāk tenta une révolte, étouffé par le même beglerbegī

La révolte de Moḥammed Pācha de Rawāndiz nécessita, à cause de ses prétentions sur le district d'Ušnū, des mesures militaires de la part du gouvernement persan (1236). Une armée persane, sous les ordres de Memed Bagır Ḥān Amīr-Nizām, avec les troupes régulières d'Adarbāijān, arriva à Ušnū et de là, renforcée par les effectifs de Husein Kūlī Ḥān beglerbegī, Lutf 'Alī Ḥān Seitip avec les 7 et 8 régiments

aššārs, 'Askei Hān avec ses cavaliers et Fezān Agā avec l'artillerie ⁽¹⁾, marcha sur la forteresse de Sidekān qui fut prise et occupée par une garnison persane. Un peu plus tard, les incorrigibles Bilbās furent poursuivis et battus à Šahrizōr par Husein Kūlī Hān et Ahmed Hān Mukaddam ⁽²⁾

En 1235, Lutfī 'Alī Hān Serheng corrigea les Kurdes d'Albāk et reprit le butin. Il y eut alors une assez longue période de tranquillité que, vers 1271, rompirent de nouveau les Šikāks, aidés de Turcs. Imam Kūlī Hān Serheng fut chargé de la correction et s'en acquitta fort bien. Vers la même époque, son frère, 'Askei Hān Sertip, se rendit avec le 8^e régiment, l'artillerie et les cavaliers Kara Papāh dans le mahāl de Dešt pour mettre fin à l'insoumission des Kurdes autour d'un

(1) *Vide infra* dans la liste des notables.

(2) A propos des Bilbas voici ce que nous relevons chez le général Averianov, déjà cité. «Abbās Mirzā fut même obligé d'avoir recours aux armes pour soumettre certaines tribus kurdes, par exemple, les Bilbās. Ces tribus les plus indociles et pillardes au début du XIX^e siècle nomadisaient jusqu'aux limites septentrionales de l'Adarbāijān. Elles ne reconnaissaient aucune autorité et étaient en querelles continuelles avec la population šrite, les Turcs et les Kurdes de Turquie du côté de Rawāndīz, leurs voisins. Il y avait en tout 7 000 familles de Bilbās persans (à la veille de la guerre on en comptait à peu près autant 3 000 familles de Mangur, 4 000 familles de Mamās et 1 000 familles de Pirān, qui sont les principales subdivisions de cette puissante tribu, dont nous connaissons, d'autre part, des ramifications en Turquie, actuellement dans l'Irāk, à savoir les Sen, Remīk et Aku, dans la Kāda de Ranya, B N). En 1817-1818, les Bilbās se soulevèrent ouvertement contre le gouvernement persan. Le général Ermolov, commandant en chef au Caucase, s'intéressa à ce soulèvement et chargea un certain Alihanov, envoyé à Téhéran de lui présenter un rapport détaillé. Suivant ce rapport, les troupes d'Abbās Mirzā envoyées contre les Bilbas se comportèrent très bien, des deux côtés il y eut des pertes considérables, et finalement les Kurdes se retirèrent avec leurs familles et troupeaux dans leurs montagnes inaccessibles, tandis que les Persans retournèrent à Tauris, sans avoir obtenu un résultat définitif. En 1825, à la veille même de la guerre russo-persane, des tribus persanes des environs de Suleimānīyeh se soulevèrent de nouveau, attaquèrent un fortin et massacrèrent 80 serbāz. Le soulèvement fit tache d'huile, et 'Abbās Mirzā fut obligé d'envoyer 3 000 serbāz pour la répression.

certain Mīr Sultan qui se disait descendant d'Amīr Ḥān Colāk, héros de l'épopée de Dīmdīm (*vide supra*) 'Asker Ḥān fut traîtreusement assassiné par Mīr Sultān qui pénétra dans sa tente sous un faux prétexte.

Nous avons déjà relaté la brillante campagne contre l'Aorā-mān. Tous ces petits détails qui peuvent paraître insignifiants tant qu'on les rencontre dispersés acquièrent une certaine valeur pour nous dès que nous les considérons dans leur ensemble. Nous commençons, en effet, de nous rendre compte combien cette organisation quasi-féodale de la Perse dans laquelle le gouvernement central se déchargeait des soins de l'administration et de la défense sur des tribus avait tout de même, malgré ces inconvénients (tendances centrifuges), de bons côtés.

La défense d'Urumiyeh contre l'invasion du Šaiḥ 'Ubaḍ-ḡullah de Nāw Čiā⁽¹⁾ semble avoir été le dernier exemple de la force vitale des Afsārs. Nous en donnons ici les péripéties suivant la *Chronique*.

Pendant la guerre de 1877-78, le Šaiḥ réunit environ 70 000 «'Ašūels» de la frontière (turco-persane) et se joignit aux Turcs, ayant établi son camp entre Wān et Bāskal'a. Il fut complètement battu (par les Russes) et rentra chez lui sans rien. Cependant, il se procura pendant cette guerre beaucoup de matériel militaire, des cartouches et des fusils Martini. Cela lui permit d'attirer des Kurdes de la frontière et il se livra à des incursions. Urumiyeh était gouvernée à cette époque par Ahmed Muẓā Mu'in al Dowleh, et sous son administration les affaires de la frontière se désorganisèrent complètement. Il fut rappelé et remplacé par Ikbāl al Dowleh. Amīr Tūmān. Dès son arrivée à Urumiyeh, il fit aussitôt un rapport sur les dan-

(1) Cf. notre article Shamdīnān dans l'*Enc. de l'Islam* et «Les Kurdes racontés par eux-mêmes», *Asie française*, 1926

géreuses intentions du Šeîh, mais on ne lui accorda pas l'attention qu'il méritait et on répondit « Défendez Urumiyeh avec les forces dont vous disposez et ne faites pas encourir au gouvernement des dépenses superflues » Faute d'autre issue, Ikbāl al Dowleh prépara les 7^e et 8^e régiments et l'artillerie En 1297, le Šeîh, après avoir réuni tous les kurdes sous son pouvoir, fit irruption sur le territoire persan et manifesta une façon d'agir très arrogante en chassant 'Abdul 'Alī Hān Sertip de Somān Barādost, Hājī Rahīm Hān de Meigever et Bāgī Agā Yāvei d'Ušnū, où ils étaient gouverneurs Le fils cadet du Šeîh, Šeîh 'Abdul Kādir, écrivit simplement à Hājī Rahīm Hān que les « Ašīrets » perdaient toute confiance dans le gouvernement persan Hājī Rahīm Hān transmit l'original de la lettre à Ikbāl al Dowleh, et ce dernier en la citant comme preuve, s'adressa à nouveau au gouvernement Il fut ordonné alors d'envoyer à Urumiyeh les cavaliers de Karāja Dāg et le 9^e régiment de Hoy sous le commandement du Šeîh 'Alī Hān Sertip Cependant, le gouverneur de Sāwdj Bulāk, Agā Šāhzādeh, entra en conflit armé dans les rues de la ville avec Hamza Agā Mangūr et quelques autres chefs kurdes Il y eut des pertes des deux côtés, et Hamza Agā avec les autres se rendit auprès du Šeîh à Nāw Čiā pour porter une plainte et se mettre sous sa protection De sorte que, il se réunit beaucoup de Chefs kurdes à Nāw Čiā, et le Šeîh les harangua et invita à la guerre contre la Perse Du discours du Šeîh on pouvait déduire que le Consul d'Angleterre à Wān, à l'insu de son gouvernement, se livrait à des intrigues parmi les Kurdes, mais, disait le Šeîh, je n'ai pas fait attention aux paroles de l'étranger Je crois simplement, continuait-il, qu'actuellement, au moment propice, quand des Chefs kurdes s'estiment offensés par le gouvernement persan, on ne peut pas laisser échapper l'occasion qui se présente, mais il faut essayer de reprendre à la Turquie et à la Perse toutes les régions occupées par les Kurdes, sur les-

quelles s'étend mon influence, et *former une principauté kurde indépendante*

Ce discours plut aux Kurdes, et ils commencèrent des préparatifs Ikbāl al Dowleh mis au courant des démarches du Šeiḥ, le fit à nouveau savoir au gouvernement Mais déjà le Šeiḥ 'Abdul Kādī envahit avec Hamza Agā Mangūr le district de Meigever, et de là, avec des forces importantes, se dirigea sur Sāwdj Bulāk, tandis que le Šeiḥ Siddik, avec son détachement, prit la direction de Somāi Baiādost Il avait environ 4 000 hommes, fantassins et cavaliers Ikbāl al Dowleh laissa à Urumiyeh le 9^e régiment de Høy et lui-même, avec les 7^e et 8^e régiments afsârs et la cavalerie des Muhājir et Karāja Dāg se dirigea contre le Šeiḥ Siddik Le « nouveau » régiment afsâr sous le commandement de Memed Bāgu Hân Šuja' al Saltaneh se trouvait alors à garder la frontière de Hoiāsān, tandis que les cavaliers afsârs avec Bāgir Hân Sertip étaient à Širāz Toute l'artillerie et la plupart des fusils chez les Serbāz étaient d'ancien modèle à piston, et il n'y avait que 400 à 500 fusils de nouveau système se chargeant par la culasse Quant au régiment de Høy il était armé avec des fusils de nouveau système Près des villages de Kasalar et Badilbū Ikbāl al Dowleh rencontra les forces du Šeiḥ Siddik, et la bataille commença avec de lourdes pertes de part et d'autre Quant au Šeiḥ 'Ubaidullah lui-même, il quitta à ce moment sa résidence de Nāw Cīā et apparut près d'Urumiyeh sur la montagne de Sir Les citadins furent très effrayés par l'apparition du Šeiḥ 'Ubaidullah et le firent savoir à Ikbāl al Dowleh par l'intermédiaire de Mulā Husein Kūlī Kādī 'Asker Cependant, le Šeiḥ adressa aux habitants d'Urumiyeh une lettre en les invitant à la reddition pour éviter l'effusion de sang et le pillage inutiles Tous les 'Ulemās et les notables se réunirent en Conseil et répondirent au Šeiḥ que la population se soumet Mais comme elle est maintenant trop alarmée, elle demande d'ajourner

l'entrée dans la ville de 2 à 3 jours pour reprendre du calme. Le Šeiḥ consentit à cette condition et renonça pour le moment à son entrée dans la ville. Pendant ce délai, Ikbāl al Dowleh eut le temps de revenir en ville avec son armée. Quand le Šeiḥ apprit son retour, il comprit que la population se jouait de lui en obtenant un ajournement, et il écrivit derechef en demandant aux habitants ce qu'il devait faire et s'ils tiendraient ou non la parole donnée. Les habitants décidèrent qu'il fallait envoyer auprès du Šeiḥ une délégation pour essayer de l'attendrir et d'obtenir encore un délai de deux jours afin de permettre à Ikbāl al Dowleh de sortir de la ville et de se fortifier. En même temps Ikbāl al Dowleh donna à l'envoyé du Šeiḥ la réponse suivante : « Je suis le serviteur de mon gouvernement et dois accomplir les devoirs de ma charge, je combattrai le Šeiḥ, si le Šeiḥ sort victorieux qu'il s'empare d'Urūmīyeh, sinon je me battrai aussi longtemps que j'aurai l'âme au corps ». Quant à la délégation de la population elle réussit à obtenir du Šeiḥ un délai de 2 jours. Ikbāl al Dowleh commença à créer en hâte des fortifications autour de la ville et disposa toutes les forces près de la ville et de ses portes, en attendant l'attaque. Il choisit pour lui-même comme quartier général la mosquée de Yūṭ-ı Šāh. Tous les habitants, 'Ulemā et notables, possédant des armes se groupèrent à ses côtés. Le soir, le Consul d'Angleterre (M. Abott, qui était l'hôte des missionnaires américains dont la maison se trouve hors la ville, cf. Wilson, *The Land of Lion and Sun*, B. N.) vint vers la ville et voulut être utile de quelque façon, mais les habitants n'y firent pas attention et par l'intermédiaire d'Abd al 'Alī Ḥān Sertūp, « piškār » d'Ikbāl al Dowleh, déclinèrent ses offres. Le Consul se rendit près du Šeiḥ et lui déclara que la soumission de la ville n'était pas possible, et que Ikbāl al Dowleh était prêt à repousser l'attaque. Il y avait chez le Šeiḥ environ 12 000 hommes, fantassins et cavaliers, dont un millier armé de fusils

de nouveau système Les Kurdes occupèrent le jardin Dîl Guşâ appartenant à Ikbâl al Dowleh et y creusèrent des fortifications tandis qu'une autre partie attaqua la ville du côté de la porte d'Asker Hân On y envoya Lutf 'Alî Hân «ajudân-î» Maḥsûs avec Memed Rîdâ Hân Sertîp La porte d'Ark était défendue par Hosrow Hân Sertîp, et Şeîḥ 'Alî Hân Sertîp occupait les ouvrages devant la ville De tous côtés une bataille acharnée se déchaîna Pendant 18 jours continuaient les attaques des Kurdes contre la ville, mais ils n'ont pas pu y pénétrer et reculaient Sur l'ordre d'Ikbâl al Dowleh, on fit détonner par le feu d'artillerie une botisse dans le jardin de Dîl Guşâ, autour de laquelle se réunissaient les Kurdes et où ont péri plusieurs officiers et serbâz Ikbâl al Dowleh lui-même s'exposait au danger et une fois en revenant de la ronde sur les fortifications à la mosquée de Yûrt-î Şâh, il essuya le feu venant des toits, mais sortit indemne A ce moment critique, Ikbâl al Dowleh rencontra un grand appui auprès de Mgr Cluzel, chef de la Mission catholique, qui fut plus tard décoré du Lion et Soleil de 1^{re} classe Mgr Cluzel réunit auprès des riches marchands chrétiens en y joignant ses propres ressources une forte somme qu'il prêta à Ikbâl al Dowleh pour ses dépenses militaires Pendant le siège de la ville et les batailles de Dîl Guşâ et au village de Dizza, qui est à la porte d'Asker Hân, 700 Kurdes et 180 officiers et serbâz périrent Pendant que ces événements se déroulaient à Urumiyeh, le Şeîḥ 'Abdul Kâdir à Lâhiĵân s'empara de la forteresse de Kal'a Pasveh, désarma 100 serbâz qui s'y trouvaient et les relâcha Ses forces s'accroissaient successivement par l'adjonction de plusieurs tribus kurdes, et atteignaient bientôt 40 à 50 000 Kurdes, Persans et Turcs Il marcha alors sur Sâwdj Bulâk, et les Karâpâpâhs sous les ordres de Memed Agâ Mamâş furent aussi obligés de se joindre au Şeîḥ Le gouverneur de Sâwdj Bulâk, Agâ Şâhzâdeh, sans espoir d'être soutenu par

les habitants, n'ayant pas de force militaire suffisante, prit la fuite. Le Šeiḥ 'Abd ul Kādir nomma à sa place Mejd Hān Mukī et se prépara lui-même à une marche sur Tauris. Il envoya au devant, pour préparer le fourrage et les vivres, son oncle Nūrī Bek avec 200 cavaliers. Près Miāndūāb, ce dernier se heurte à des Čardovlis (une tribu turque de la région), est tué, ainsi que plusieurs de ses cavaliers, alors que le reste s'enfuit et met le Šeiḥ au courant de ce qui arrive. Aussitôt le Šeiḥ ordonne l'attaque de la bourgade de Miāndūāb. Les cavaliers Čardovlis avec Selīm Hān Setip, après une faible résistance, s'enfuirent, étant peu nombreux. Les habitants de Miāndūāb également se défendirent mollement et lâchèrent pied. Les Kurdes se ruèrent dans la ville et la mirent à sac et à feu. Il fut tué environ 2 000 personnes de tout âge et sexe. Les nouvelles du siège d'Urumiyeh et du massacre de Miāndūāb furent portées au gouvernement qui comprit alors que les rapports d'Ikbāl al Dowleh visaient le bien de l'État. Aussitôt de Tauris on donna ordre de se mettre en marche avec les troupes à 'Itimād al Saltaneh Karagozlū et Agā Jān Mīr Penj Alsār. Aux environs de Bināb ils se rencontrèrent avec les forces du Šeiḥ 'Abd al Kādir. Hāji Agā 'Alī, Kaḍī de Bināb, un homme plein de zèle et de mérite, prit du courage et marcha également contre les Kurdes, qui, après le sac de Miāndūāb, se livraient à des escarmouches près Bināb. A l'approche des effectifs de Tauris, les Kurdes ne purent pas leur opposer de la résistance et reculèrent. Hamza Agā dessina quelques attaques mais fut rejeté. A Urumiyeh pareillement les Kurdes perdirent l'espoir de s'emparer de la place et apprirent en outre que Teimūr Agā Ikbāl al Saltaneh approche avec les effectifs de Hoy et de Mākū. Le Šeiḥ 'Ubaidullah alla à la rencontre de ces troupes et leur livra bataille à Kerīm Abād, mais fut obligé de se replier sur 'Asker Abād propriété d'Ikbāl al Dowleh. Les habitants de ce village, renommés pour leur bravoure, aidés par

les forces de Teimūr Agā, opposèrent une résistance au Šeiḥ, mais, quand les cartouches s'épuisèrent, 150 hommes environ tombèrent dans la bataille avec les Kurdes, avec en outre autant parmi la population paisible. 40 personnes parmi les 'Askerābādīs combattants furent faites prisonnières et décapitées en présence du Šeiḥ. Cependant, Teimūr Agā après avoir quitté Keiīm Abād installa son camp à la porte de Balāw et commença de nouveau la bataille avec les Kurdes. Elle continuait sans résultats tant que le Šeiḥ n'apprit le mouvement enveloppant autour du lac des forces de Ḥismet al Dowleh. Le commandement de toutes les forces fut confié de Téhéran à Mušū al Dowleh Sepehsālāi. Alors, les Kurdes se dispersèrent de nouveau dans leurs montagnes. Sepehsālāi arriva à Urumiyeh et y laissa quelques régiments avec les munitions nécessaires. Ikbāl al Dowleh fut récompensé par le don d'une pelisse enrichie de pierreries.

Pour compléter cette partie de notre étude nous donnons ici les listes des notables afsārs classés d'après leur appartenance tribale, qui pourraient éventuellement faciliter la tâche aux recherches ultérieures ainsi que les noms de tous les gouverneurs d'Urumiyeh que contient la *Chronique*.

I La liste des gouverneurs d'Urumiyeh selon la *Chronique*

Gurgīn Bek ⁽¹⁾ Usālū (arrivé à Torpākḥ Kal'a en 802), Ulāme Sultān Usālū, Iādgar Sultān Usālū, Murād 'Alī Ḥān Afsār, Subḥān Verdi Ḥān Afsār, 'Alī Merdān Ḥān Kasimlū, Kelb 'Alī Ḥān Imānlū (998, la seconde et définitive arrivée des Afsārs à Urumiyeh), Genj 'Alī Ḥān Imānlū, Memed 'Isā Ḥān

(1) Il faudrait peut-être voir la survivance de ce nom dans le village suburbain de Dīzeje Gargīn?

Imānlū, Genj 'Alī Ḥān Imānlū (pour la deuxième fois), Imām Verdi Ḥān Afsār (nommé gouverneur en 1088), Fadl 'Alī Ḥān Imānlū, Subhan Verdi Ḥān Afsār, Ḥodādād Ḥān Bek Kasımlū (le premier beglerbegī, de 1119 à 1134), Mohammed Kasım Ḥān Kasımlū, Yūsif Pāšā de Mawsıl, Peiō Bek Kūse Ahmedlū, 'Aşūr Ḥān Pāpālū, Mohammed 'Isā Ḥān Kasımlū, Mohammed Kerīm Ḥān Kasımlū, Feth 'Alī Ḥān Areslū, Mehdī Ḥān Kasımlū, Nakī Ḥān Kasımlū, Azad Ḥān Afgān (1160), Feth 'Alī Ḥān Areslū (pour la deuxième fois), Rustem Ḥān Kasımlū (assassiné en 1181), Bāgır Bek Afsār, Ridā Kūlı Ḥān Kasımlū (1182-1185), Imām Kūlı Ḥān Seidār Kasımlū (1186-1197), Amır Aıslān Afsār de Sa'ın Kal'a, Memed Kūlı Ḥān Kasımlū (1198-1211), Kasım Ḥān Kasımlū, Mustafā Kūlı Ḥān Kasımlū, Memed Kūlı Ḥān Kasımlū (deuxième fois), Husein Kūlı Ḥān Kasımlū (1211-1236, avec des interruptions), Neşef Kūlı Ḥān Kasımlū (la première fois en 1236 et la troisième fois en 1264), Melek Kāsım Mınzā, Ğehāngū Mirzā, Neşef Kūlı Ḥān, Melek Kāsım M, Yahyā Ḥān de Ğahıık Kal'a, Neşef Kūlı Ḥān, Akber Mirzā, Nasrullah Mınzā, Melek Mansūr Mirzā, Ahmed Mirzā Mu'ın al Dowleh, Yūsif Ḥān Şuĝa 'al Dowleh.

II La liste des notables aşıars d'Urumıych de nos jours, avec leur généalogie et tribu (les noms sont donnés en ordre descendant)

A *Kāsımlū*

1° 'Alī Kūlı Ḥān Aĵūdān Bāşī, son frère 'Alī Nakī Ḥān, son fils Hāĵī 'Abd al Husein Ḥān Nāsır al Saltaneĝ Zargām al Mulk Amır Tūmān (mort en 1916)

2° Husein Kūlı Ḥān Beglerbegī, ses fils a. Neşef Kūlı Ḥān Beglerbegī ayant eu comme fils aîné Habīb al lah

Munazzam al Saltaneh Beglerbegī. *b* Hāji Memed Weli Hān dont Muhīb 'Alī Hān Hısmet al Mulk est le fils.

Remarque — Husein Kūlī Hān était neveu d'Imām Kūlī Hān et cette parenté nous permet au moyen de la *Chronique* de mentionner encore cinq générations de cette famille considérée jadis comme la plus noble parmi les Afsārs d'Urūmiyeh, mais actuellement appauvrie et sans influence. Ce seront en ordre descendant : Mohammed Hān Bek Kāsımlū, Hodādād Hān Bek, Mohammed Kāsım Hān, Mohammed Mūsā Hān Rudā, Kūlī Hān, Imām Kūlī Hān.

3° Imām Kūlī Hān Ikbāl al Dowleh (sa femme était fille d'Alī Nakī Hān (*vide supra sub* n° 1) avait deux fils : *a* Hān Bābā Hān et *b* Ikbāl al Mulk Ajūdānı Maḥsūs dont Hāji Pervīz Hān Şihāb al Dowleh (l'auteur de la *Chronique*) et Hāji 'Azīz Hān Amīr Tūmān Salārı Afḡam sont les fils.

4° Memed Kūlī Hān, Imām Kūlī Hān, Yūsıf Hān Şujā' al Dowleh, Hāji Ardeşū Hān Sertīp (sa femme est fille d'Ikbāl al Dowleh, *vide supra sub* n° 3), Ğemşīd Hān Mejd al Saltaneh (sa femme est fille d'Imām Kūlī Mirzā), Ğellāl Hān.

Remarque — Mejd al Saltaneh s'est fait connaître pendant la guerre quand il a joint les Turcs et collaboré avec eux à la Guerre Sainte. Une de ses filles est une féministe connue à Téhéran.

5° Gulām 'Alī Hān Beglerbegī, Kanbar 'Alī Hān, Hāji Aslān Hān Mīrpenj.

6° Mohammed Hān Bek, Mohammed Mūsā Hān, Rudā Kūlī Hān, Imām Kūlī Hān Serdār, Mohammed 'Isā Hān, 'Alī Nakī Hān Sertīp (*vide supra sub* n° 1, son frère Ajūdān Bāşī), 'Alī Hān Sertīp, Seifullah Debīrī Diwān (connaît bien le fran-

çais, était munši du Consulat de Russie à Urumiyeh, actuellement sert à la Douane)

Remarque. — On voit que les Kāsımlu, avec leurs six lignées tiennent le premier rang parmi les Afsārs d'Urumiyeh. Viennent ensuite

B *Imānlū* (alias 'Abd al Melekī)

Mirzā Husein Hān Wekīl, Mirzā Abūl Hasan Wekīl, Mirzā Ğāfar Wekīl, 'Abd al Samed Hān (le dernier ilhānī, mentionné dans le Rāwdat al Safā, son frère 'Askar Hān était Ministre de Perse à Paris), Agā Hān Seidāi, 'Abd al Samed Hān 'Azīm al Saltaneh Seidār (tué par le prêtre chrétien Dāwūd en été 1928, Serdar a été le seul peut-être parmi les notables, qui en hiver de 1914-1915, lors de l'évacuation d'Urumiyeh par les Russes et l'arrivée des Turco-Kurdes a fait des efforts pour maintenir l'ordre dans la ville et la région où les villages chrétiens étaient pillés par les kurdes) Il est resté après lui son fils Sādik Hān

C *Arešlū*

Mirzā Mustafā Hān Behā al Mulk qui avait trois fils dont voici les noms, avec leurs descendants *a* Mirzā 'Alī Hān Munazzam al Dowleh Wālī, Beik Hān Amī Afham, Ridā Hān Ženerāl (brillant officier de la brigade des Cosaques, tué sauvagement lors d'un conflit sanglant à Urumiyeh en février 1918 entre les Persans et les Chrétiens), *b* Mirzā Kerīm Hān Sānī al Saltaneh, Amī Afšār, *c* Mirzā Husein Hān Mirpenj (sa femme Kaisar Hānum, propriétaire de l'immeuble occupé par le Consulat de Russie de 1915 à 1918) avait deux fils Husein Hān et Akber Hān, tous les deux mariés avec les filles de Mejd al Saltaneh (*vide supra*, A, 4), un d'eux a fait ses études d'agronomie en France

D *Gunduzlū* (alias *Kara ūlū*)

Hājī Taher, Hājī Šehriār, Hājī Aliāi Hān, Hājī Pāšā Hān
 Voici la descendance de ce dernier α Hājī Memed 'Ali Hān
 Nazm al Saltaneh qui avait 4 fils α Hājī Memed Hasan Hān
 Nazm al Saltaneh Amīn Tumān (son fils 'Alā al Sultān), β Hājī
 Yadullah Hān Amīr Munazzam, γ Mejd al Sultān, δ Feth al
 Memālik — b Hājī Šehriār Hān 'Izzāz al Dowleh et ses
 quatre fils α Muhib 'Ali Hān Salāre Muzaffar (son fils
 'Izzāz al Dowleh), β Ahmed 'Ali Hān Feth al Saltaneh,
 γ Memed Hān Sertip, δ Jelā al Saltaneh

E *Bekešlū* Kelb 'Ali Hān Serheng

F *Kühgelū* Memed Amīn Hān Sertip (cette tribu, nous
 l'avons vu, a surtout prospéré et joué un rôle dans le Lu-
 ristān)

En dehors de la structure tribale, il convient cependant de
 mentionner la lignée d'origine paysanne, dit-on, du village de
 Seidler, où les habitants fabriquent des nattes renommées.
 C'est de là que serait Fadl 'Ali Agā (Fezen Agā) Mirpenj, père
 de Hājī Rejeb 'Ali Mīrpenj et grand-père de Hosrow Hān Nasr
 al Dowleh (mort en 1916 après avoir joué d'une estime géné-
 ral) Fezen Agā a illustré son nom dans les expéditions des
 effectifs afsārs comme un officier d'artillerie remarquable

Il nous reste à donner un aperçu sur les rapports des Afsārs
 d'Urūmīyeh avec les Donbolis de Hoy. Grâce au manuscrit
 anonyme, il nous a été possible de trouver quelques éclaircis-
 sements sur cette tribu que le Šeref Nāmeh, ainsi que Lerch
 (*Forschungen*) comptent parmi les Kurdes, mais dont l'histoire
 et la composition ethnique semblent bien plus compliquées.
 Lerch (I, xxvii, n° 28) dit notamment que «Die Dumbeli
 leben nordlich von Palu» selon Abowian (*Kavkaz*, 1848,
 n° 46, p. 164) et parlent le dialecte Zaza. Ailleurs (II, p. 33),

il précise « Dumbeli eine Kurdstamme » D'après notre manuscrit anonyme, tout d'abord, le nom de Donbolî proviendrait de celui du château fort de Donbol que l'on situe tantôt dans une région montagneuse inexpugnable در کوهستاناب ديارمکر tantôt در کنار رود فرات et accessible aux bateaux, tantôt, enfin, ce serait la même localité que Karāja Hisāi امير حمور نهانۀ Karāja Hisāi مكواسب که نه عاسای كيك در حمه که مشهور است دقلعۀ دنبل و برکها فراحه حصار میامند ساند از حراس انشان دسب بردی رساند

Le manuscrit rattache les Donbolîs aux Barmécides⁽¹⁾ en faisant passer ces derniers par quatre lignées, « Selseleh » La première ou celle des Barmécides généralement connue La deuxième commençant avec un certain Amī Mūsā Serī al Dīn (mort en 224) gouverneur en Syrie Lignée dénommée Mūsā Beklū, ayant eu huit titulaires et une durée de 224 ans A la mort, en 477, de son avant-dernier représentant, Melek Yahya Kerū⁽²⁾ (2), cette famille, en raison des conquêtes des Croisés, se transporta en Kirdistan et en Arménie Le dernier Amīr de cette lignée, 'Isā Melek Selāh al Dīn Kird († 516), vainqueur des Croisés, aurait été l'éponyme de la troisième lignée, celle des 'Isā Beklū ou Samsikiān, qui dura 214 ans jusqu'à 910 de l'hégire et compta quinze personnes Ce fut sous Amīr Welī, le neuvième représentant de cette branche, que les Donbolîs se seraient établis définitivement à Hoy, alors que sous le dernier Amī, Šāh Ver dī Bek, سمسکانلورا نسب نار نه ملعه دنبل داده واسم طائعه دنبلی خواندند

(1) Signalons que ce nom s'est conservé sous la forme de Bermeklū chez une tribu de Mugan

(2) Il faut peut-être lire *Krū*, cf « Um 668 durchzog Merwan Kru (Abul Qasim) plundernd das Land. » (*Georgien und die katholische Kirche*, par K Lubeck, 1918)

Ainsi s'explique le nom de la quatrième lignée dite طائفة
 دنبلی نای qui continue jusqu'à la mort d'Amīr Ismā'il Hān,
 en 1236, date à laquelle — رسم وفادون سلسله آغا امام سد —
 وقواعد بهم حورد

On sous-entend certainement *قواعد ائلی*, cad l'organisation tribale. Nous voyons par conséquent ici le même phénomène de l'emprise du pouvoir central sur les autonomies locales comme à Urumiyeh et à Senne. C'est avec cette quatrième lignée que les Afsārs eurent des rapports. Voici, par exemple, les passages du manuscrit anonyme se rapportant aux relations avec Feth 'Alī Hān Afsāi

تحف ملکان اسی سهار حان در عهد نادر شاه افشار سردار
 وفلعه نگي شاه جهان آباد در عهد دولت علی شاه افشار نائب السلطنة
 در روزگار دولت محمد حسن فاحار نگلر نگي سرسبز با فکعلی
 حان افشار ناهم بود وآراد حان افشارا از میان در دارد
 نواب محمود حان در تاریخ خود مرقوم دارند که نواب سهار حان در
 سنه ۱۱۲۵ در شعل سرداری بوده عمای اکراد ولشکر اذربایجان در سر او
 جمع بوده تابعان فکعلی حان افشار در ملک گمری بودند با در
 حاکم کریم حان وکیل گرومار سده

Le passage suivant confirme ce qui a été dit précédemment sur la divergence dans les appréciations que nous relevons dans ces chroniques locales. Celle d'Urumiyeh ne fait qu'exalter les vertus et la puissance des Afsārs, celle de Hoy à son tour leur attribue un rôle subordonné et ne connaît que les Donbolis

ذکر اوصاف امیر حسین ملکان اسی امیر احمد حان آنچه در هنگام او

انفاق افناده حسن فلکان امیری بود تا بهانت وفار و دسار ما سهم
 و صلابت و عالم بروز و بزرگ نوار در هـ من حصه و بهره داسنه مکی بود
 بی نظر و مانند وطنی بود که نظر و مانند نداسب و حطی داسب
 میل خطّ امیر عباد در من معاری دسار ماهر بود که تاں مهارب کسی در
 آن مدّ نبود و سخاعی داسب که فیری و حطی انسان بود از جمیع
 کمالات آراسنه در سنّ ۲ سالگی عسند دسار ممکن گردید عامی
 طائعه واکراد رنعه اطاعت او بودند و رب نکصد هزار خانه از اکراد
 و انراک تاو و بعد عموده حوائس اطراف بنا بکربك حداداد حان نگار
 نگي که از سن بزرگتر بود اطراف را بکربك عمودند و دنییری کرده که
 بحای بزرگی طائعه ممکن شود در میان سلسله بحم نفاق گسسته
 هینکه خودس را جمع کیده بکربك حداداد حان از چهار طرف لسكر
 بی یانان بر آن امیری آیند از طرف مشرق حداداد حان تا لسكر تبریر
 و مراعه و شفافی که هم سلسله خودسان بوده و لسكر قراچه داع و سمب
 جنوب محمد فلکان افسار تا لشکر اروی و ساو حیداع و بانان مراچولان
 بود و سمب معرب محمد حان انروای تا لشکر ایروان و گرجستان
 و مراناع در و سیکه میرسد که اهل و عشیرت هه در سلاق بود هینکه
 حیدرار سد بانديک دنییری آن چهار لسكر را پرا کیده عمودند
 و امیر جعفر فلکان که جعفر رابع ناسد در دودمان برامکه سر ایروان
 روانه میدارند پیشکشی گرفته و حصار و ولایت را بر کردند و سر اروی
 رفته آنچه نابست کرد کرده پیشکش گرفته سر تبریر روانه شدند
 و آنحدود را منظم ساخته

Cette citation nous permet de saisir les traits caractéristiques du manuscrit anonyme en même temps qu'elle nous fournit une énumération intéressante de plusieurs tribus turques et kurdes, parmi ces dernières jusqu'aux Bābāns relativement bien éloignés de Hōy puisqu'ils viennent de Karā Cōlān qui se trouve dans la région de Suleimāniye. Nous espérons pouvoir revenir un jour à l'histoire de cette très importante tribu grâce aux documents que nous tenons de son distingué représentant actuel, M. Hamdī Bey Bābān.

Les renseignements que nous fournit le manuscrit anonyme sur le caractère ethnique des Donbolis sont quelque peu confus. Les Barmécides, grands prêtres zoroastriens à Balh, vinrent s'établir en Syrie en la personne de Kobād Beimek sous le Hālife Ommayyade Suleimān. La carrière des Barmécides sous les 'Abbāsides (retracée, entre autres, par M. L. Bouvat) est trop connue pour qu'il faille nous y arrêter. Notons seulement d'après le manuscrit que ce fut en 187 que نعم برمکی et que Amīr Mūsā, déjà mentionné, pour des raisons assez compréhensibles — نعم بودن را پنهان — عموده خود را احسید مستی مود

Le manuscrit nous explique d'ailleurs pourquoi les Barmécides se seraient forgé cette prétendue communauté d'origine avec les Kurdes — از تواریخ معلوم می شود نسب برامکه سلاطین — نعم می رسد عرب منهای عداوت را بهم دارند آن خانواده حیر واحسان را نام عداوت یا مال محمود نسب کردی نام جهت خود نسبه وثانی ملعه دسل در وسط کردستان است و نام دودمان اکراد را خود اصل کرده در حفظ ملک داری و همکلت گیری بود

C'est dans le nom même d'Amīr Suleimān Kurd († 385)⁽¹⁾ de la lignée des Mūsā Beklū que cette tribu incorpore en quelque sorte les Barmécides, mais c'est surtout la troisième lignée, les 'Isābeklū, se rattachant au château fort de Donbol, qui aurait communiqué son nom aux Kurdes habitant dans ses environs — Sous le quatrième représentant de cette lignée, Amīr Ibrāhīm († 690, son tombeau à Tauris dans le quartier de Deveci est un Ziāret gāh), la tribu des Donbolis se réfugia dans les montagnes de Hakāī et de Mawsil pour échapper à l'invasion mongole. Sous l'Amīr Mahmūd Hān († 820) nous apprenons que **جميع لاهاب نكحه سده در سر خدمت او اسادگی و حان مشای**
مودند

L'Amīr Ahmed Bek († 877) **سیج کاملی بود و صاحب دیوان**

(1) Comme il s'agit du mot «Kurden», il n'est pas déplacé de mentionner ce qu'en dit par ailleurs le même manuscrit anonyme pour verser une pièce de plus au dossier qui attend encore qu'on le classe et dépouille

طایفه پیکرها فرموده اند اکبر می الجبل لعل اکبر از کثرت استعمال کرب سده
 همین فخره را در نوازیج بسلجان نسب می دهد که علیه دیوان و عریبان بافت کار
 آمد ایشان را کشت ضعیف و بیجسور پیکارهای ایشان را گف اکبر می الجبل
 لعل اکبر است که الف ۱ از استعمال دور کرده کرب مرقوم می دارند در تازیج حافظ
 از و باز کرب را باین مضمون به یکی از سلاطین نسب می دهد

et un autre passage

مشهور است که اصل طایفه را کوبند و بعد کرد که داخل طایفه سود
 ضعف کرده کرب میشوند و هم چنان کسی را هم کرب گویند که از
 طایفه کرد باشد از میان طایفه پسران سده داخل طایفه وایل دیگر
 سود

Nous ne connaissons pas encore cette dernière explication

دیوانش درمیان اکراد مثل دیوان حواحه لسان العیب معصل می ماند و اعتقاد دارند مشهور است روزی در دامن کوه نیکار فلعه پای ششسه در حضور بزرگان اکراد حالتی ناشایان روداده بیره ری طوق چیری میبردند که نان بپزند بوی توحه فرموده اند که بیره ری چیررا آورد در زیر آن سبک که ایشان سسسه بوده اند لواس کرده نان رنگ رد کنه کشه در میداشت اکراد که انرا دندند عمامی دست اراد نان در کامل دادند تکیه و حائق و معبره ار برای خود در فلعه پای فرار داده در همان معبره مدفون است

احلاصی حواحه حافظ سیراری داسه هر علی (Ce même Amīn) Il est à souhaiter qu'un jour on puisse mettre la main sur cette version kurde de Hâfiz En attendant, nous avons à constater seulement que la « kurdisation » des prétendus descendants des Barmécides semble avoir fait de grands progrès sous le gouvernement de cet Amīn Donbolī⁽¹⁾

Le manuscrit anonyme insiste, d'autre part, à plusieurs reprises, sur ce fait que les Donbolis, « comme tous les Kurdes » étaient بردانی مذهب ou بردان پرست, ce culte, ajoute-t-il, ne différant guère de celui des Ahlī Hakk ou des derviches Nımettullahī Le Šāh Ismā'il Sefevī aurait également بردان پرست.

Le manuscrit précise en outre que درمیان اکراد بردانی هر حا وهر ملک باشد ناند که بزرگشان ار اولاد امیر عسی باشد c'est-à-dire Barmécide-Donbolī

Nous avons cru d'abord qu'il y avait ici une confusion des termes entre les Yezdānī et les Yazidī, mais à un examen plus

(1) Parmi les chefs kurdes prétendant à l'origine barmécide, il y a lieu de mentionner également (art *Kurdes* de MINORSKY, *Enc de l'isl*) les Suwaidī a Ganj

attentif nous avons établi que les passages où on expose cette religion des Donbolis ne sont que de simples emprunts au Dabistān et aux Desatīr. Le fait mérite d'ailleurs d'être noté, ne fût-ce qu'en passant, car les deux autres cultes, Ahlī Hakk (Minois nous l'a bien montré) et Nīmetullāhī, sont rattachés aux Kurdes à bon escient. Minois cite (*op. cit.*) aussi un passage de Šerīf Nāmeḥ selon lequel les « Dumbulī Bokht » sont longtemps restés yazīdis.

Pour en revenir à la question ethnique, mentionnons également ce passage du manuscrit میائیل دبولی از اکراد کرماج می باشند و منشأ اصلشان از اهل فارس عجم می باشند.

Le caractère kurde des Donbolis que nous avons vu ainsi affirmer plus d'une fois est cependant en quelque sorte compromis par de nombreux et étroits contacts avec les Turcs. Le dernier représentant de la troisième lignée, Amīr Sāhverdī Bek حواهر زاده حسن پادشاه آق میویل ووده است.

Plus encore در میان دبولیان مثل مشهور است که کرد و ترک دبولی de sorte que خوشی کردند شاه وردی بك بعل آمد. Plus tard, il se produisit, en outre, une fusion des Donbolis avec le clan de Pernak, d'origine mongole, avec l'établissement d'une dyarchie, la tribu ayant désormais deux chefs — un Kurde et un Turc. Notons aussi que les Kuresinlī (au nord-ouest de Salmās) dont le « kurdisme » n'est que de date relativement récente sont mentionnés parmi les Donbolis. Il est curieux, enfin, que les Kurdes sont quelquefois qualifiés sans aménité dans le manuscrit anonyme. Ainsi, un grand chef Donbolī میانان را شهر عظمی ساحت و گداهارا عی کرد و حیوانات اکراد را آدم نمود.

Bref, il y a lieu de supposer que, dans le cas des Donbolis, comme dans celui de beaucoup d'autres tribus que nous rencontrons en Asie nous avons affaire à des couches diverses. Il s'agit vraisemblablement d'une couche gouvernante irano-kurde et d'un amalgame kurdo-turco-mongol comme masse tribale.

Reprenons rapidement les indications relatives aux rapports entre Urumiyeh et Hoy.

En 1183 de l'hégire, Ridā Kūlī Hān beglerbegi attaque Ahmed Hān Donboli qui le bat à Hān Tahtı. En 1186, Imām Kūlī Hān Serdār beglerbegi s'allie par contre au même Ahmed Hān contre Ibrāhīm Halil Hān Jiwānshī. En 1197, Ahmed Hān prend part à la bataille de Kūščī, dans laquelle Imām Kūlī Hān Serdār fut tué et Memed Kūlī Hān fait prisonnier. En 1199, ce dernier, avec Ahmed Hān empêchent Sādık Hān Šikāk⁽¹⁾ de s'emparer de Tauris. Nous voyons que les rapports entre les beglerbegis afsārs d'Urumiyeh et Ahmed Hān Donboli de Hoy ont été tour à tour ceux de guerre ou d'alliance à de brefs intervalles. Ahmed Hān périt en 1200 assassiné par ses neveux (les mœurs des Donbolis ne diffèrent pas d'avec celles des Afsārs) après avoir refusé de tremper dans le complot que ceux-ci tramaient contre le pouvoir central⁽²⁾.

(1) On sait bien qu'il faut distinguer les tribus turque et kurde de ce même nom, la tribu turque est aux environs de Tauris, alors que les Kurdes sont dans le Barādest Sōmāi, à la frontière. On distinguera cependant le nom de la tribu kurde écrit Šikāk et celui de la tribu turque Sıkāk.

(2) Voici, d'après le manuscrit anonyme, la réponse qu'il donna à ses neveux :

لعنت خدا بر کسی که از اولاد ما اسم سلطنت را بخود پیوندد ما دست از کرد
ستانات بر نداریم و سیوه قدیم احداث خود را از دست نمی دهیم

Cependant Kerīm Hān Zend, dans le temps, était jaloux d'Achmed Hān. On lui attribue ces paroles :

اچد خان هم مثل من يك پادشاهيست و ملكتي دارد روز من امروز جاو می رسد

Son successeur, Husein Kūlī Ḥān, put prendre le pouvoir grâce à l'appui des Afšāis. Ainsi l'affirme, en tous cas, la *Chronique*, alors que le manuscrit anonyme ne mentionne pas cette circonstance. Husein Kūlī Ḥān, nous suivons la *Chronique*, accepta, en échange de l'appui accordé, de verser aux Afšāis un ḥarāj dont il ne s'acquittait pas régulièrement d'où une campagne des Afšāis contre lui, en 1201. Plus tard, Husein Kūlī Ḥān accorda sa protection à 'Asker Ḥān Afšāi persécuté par Memed Ḥān beglerbegi, qui fut battu par les Donbolis à Ak Zīāret. Ceci n'empêcha point les deux tribus voisines de s'accorder, en 1211, pour comploter ensemble contre Feth 'Alī Šāh, comme nous l'avons exposé plus haut à sa place. Enfin, pour la dernière fois la *Chronique* nous relate que, lors de la tentative de Jā'far Kūlī Ḥān Donboli (privé déjà de son fief de Ḥoy) avec l'aide des Kuides Zilānī, Henderānlū et l'appui d'Eriwān, de s'emparer de Ḥoy, le beglerbegi d'Urumiyeh Husein Kūlī Ḥān Mukaddam avec Ahmed Ḥān et d'autres chefs de tribus, fut chargé de l'en empêcher, et Jā'far Ḥān fut obligé de s'enfuir à Mākū. Ce Jā'far Ḥān est mort en 1229 de l'hégire à Šemahī qu'il tenait en fief en vertu d'un firman de l'empereur de Russie (manuscrit anonyme).

Nous relevons encore une erreur que commet la *Chronique* en attribuant à Šāhbāz Ḥān Donboli, qui périt héroïquement, selon le manuscrit anonyme, en 1144, en défendant Ḥoy contre les Turcs, la participation au siège de Tauris qui semble plutôt avoir lieu sous Murteda Kūlī Ḥān Donboli.

Cette brève analyse nous permet en quelque sorte de nous rendre compte de la qualité du tissu social et politique qui fait l'étoffe de l'histoire persane.

Sur une aire volontairement restreinte et limitée nous avons essayé de serrer d'un peu plus près une question d'ethnographie persane et nous croyons pouvoir en tirer quelques enseigne-

ments Et tout d'abord, la première constatation à faire est celle de notre grande ignorance en ce qui concerne nos connaissances de l'histoire persane moderne Non seulement, tous ceux qui s'en occupent le confirmeront probablement, nous n'avons pas jusqu'à présent une histoire générale qui soit vraiment une mise au point satisfaisante, mais le travail préparatoire est à peine commencé, nous entendons par là les fouilles méthodiques qu'il faut entreprendre sur tout cet immense champ de la Perse tribale, rurale, provinciale en un mot Les remarquables études que poursuit inlassablement M V Minoisy dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, avec ses monographies sur les villes et les provinces fournissent un excellent exemple de ce qui reste, peut et doit être fait dans ce domaine. Travail très aride, minutieux, paraissant quelquefois fastidieux, peut être, mais qu'on ne pourra jamais qualifier d'ingrat C'est en poursuivant ces investigations en quelque sorte histologiques que nous serons à même d'établir de solides fondements pour nos jugements d'ensemble sur le processus historique persan L'étendue du travail que l'on peut entrevoir ainsi, en indique, semble-t-il, en même temps la méthode cette œuvre ne saurait être entreprise utilement qu'à la condition d'une initiative se manifestant en Perse, dans le pays même, dans les milieux qui s'intéressent au passé iranien. En formulant ce vœu nous voulons avoir la certitude qu'il aura une répercussion favorable en Perse, d'où, de plus en plus nombreux, nous parvenons tous les jours les témoignages d'un nouvel état d'esprit, d'un véritable désir de connaître et d'assembler harmonieusement tous les éléments constitutifs de cet être, moral avant tout, qui s'appelle une nation. Ce mouvement national, ce courant d'opinion publique est un signe du temps, se trouve dans la logique des choses Il est très souhaitable que la Perse suive l'exemple de ses voisins, soit des populations de culture orientale faisant

partie de l'Union soviétique où l'orientalisme russe s'enrichit actuellement de la féconde collaboration des centres nationaux locaux (Bakou, Tachkent, Kazan, etc), soit des Turcs qui, sous l'impulsion de quelques pionniers, créent des institutions du genre de l'Institut ethnologique, etc Sans vouloir en quoi que ce soit préconiser quelque formule définitive nous nous permettons simplement de suggérer une idée générale de l'utilité incontestable qu'il y aurait à réunir et à analyser tous les innombrables documents manuscrits qui sont disséminés un peu partout en Perse dans des familles qui veillent (bien plus jalousement qu'on ne le croit), à leurs traditions et souvenirs, groupés — qu'on nous excuse cette tournure de phrase dictée par une sympathie réelle — autour du minaret de l'agglomération. Oui, c'est à la création d'un état d'esprit régionaliste, à un culte de la petite patrie que nous songeons pour donner une raison de plus à l'activité scientifique dans la Perse de nos jours. En avançant ceci nous partons de la certitude très ferme que nous éprouvons quant à l'achèvement de la fusion nationale persane, qui ne pourra que se parfaire en suivant un rythme encore plus accéléré au fur et à mesure du développement des moyens de communication modernes, mais aussi en étant convaincus que le meilleur moyen de cimenter entre elles les populations et les provinces diverses c'est encore de leur faire sentir du centre politique du pays que son organisme n'a été, n'est et ne sera vital que dans le giron d'une commune et grande patrie iranienne, dont l'unité culturelle et morale ne se laisse saisir nulle part avec plus d'évidence que dans ces études locales, surtout quand elles portent, comme la nôtre, sur des régions de frontière où l'idée iranienne accuse son emprise sur des populations qui ne peuvent pas échapper à l'attraction que celle-là exerce sur celles-ci ⁽¹⁾.

(1) Il semble se créer déjà un état d'esprit favorable à ces études locales, à

Pour ce qui concerne plus spécialement notre étude elle-même, elle nous a semblé utile à entreprendre, malgré toutes les lacunes qu'elle comporte et dont nous nous rendons compte, parce qu'elle permet de poser quelques principes de méthode pour cette sorte de travaux. Nous avons pu voir, en effet, que, pour grande qu'en soit la valeur, on ne peut se servir des renseignements historiques que nous fournit une chronique de famille locale qu'avec une grande prudence en s'appliquant à les confronter avec les données qu'on peut trouver dans les sources locales analogues en redressant le tout au moyen de l'histoire générale du pays à laquelle il faut toujours essayer de ramener toute cette matière locale. En somme, la méthode qui se dessine ressemble un peu aux travaux de topographie : il s'agit de trouver sur le terrain historique local des points « goniométriques » pour se livrer à une triangulation offrant le maximum de garanties. Ainsi, pour prendre notre exemple, l'histoire des Afsârs d'Urumiyeh (qui sont loin d'être les seuls Afsârs en Perse comme nous le savons), doit être contrôlée et recoupée par les histoires locales voisines, celle de Hoy, de Senne, de Sâwĵ Bulāk, de Nâw Cîā, etc., tous ces noms n'étant autre chose que nos « points goniométriques ». Au cours de notre étude nous l'avons relevé plus d'une fois, il faut tenir compte des déviations de l'optique

en juger par un article de M. Kesrewî Tebrîzî dans l'*Īhân* du 8 Ardibehist 1308 (28/4/1929), au sujet de l'activité d'un groupe à Recht publiant des recueils consacrés aux questions d'histoire, de géographie, de linguistique du Gilân. M. K. Tebrîzî a raison de dire

آنچه مرا به سار و سه خطوط مساحت های بود که بحال فروع برای مطالب بودی
دیانش نار کرده

Il y a également à Téhéran une Société archéologique, احسن آثار ملی, qui publie des brochures de popularisation, mais elle ne semble pas encore s'étendre en province.

locale Ce que reconnaît d'ailleurs lui-même l'auteur de notre manuscrit anonyme, en qualifiant ses écrits de *دريشان نویسی* ou rédaction confuse En ce qui concerne l'histoire kurde, le cas est encore plus embarrassant, car très souvent c'est la tradition orale seule ou la poésie épique, sujettes à des déformations considérables, qui comptent C'est pourquoi il faut attacher beaucoup de prix à toute indication écrite concernant les Kurdes sans s'offusquer trop de son caractère souvent fragmentaire A ce propos signalons ici, que le manuscrit anonyme mentionne trois histoires kurdes que, pour notre part, nous n'avons pas eu la bonne fortune de consulter Ce sont

- 1° *امو حنیفه دیسوری* par *نارج اکراد واسان عجم* ,
- 2° *دربیتی بی قاصی مویخ* par *کرد نامه* ,
- 3° *نارج سلاطین اکراد* , sans mention de l'auteur

Quant au fond de ces études concernant les tribus, nous ne pouvons mieux faire qu'en adhérant à l'opinion de Kēprulū Zādeh, dans l'ouvrage cité au début. Il dit très bien dans sa préface combien ce terrain tout en étant très important est resté encore vierge et embrouillé *مهم و فار بخشو مو صوع نا کر...* Il énumère les raisons qui rendent difficiles et incertaines ces études On ne peut pas, en effet, dire, quand il s'agit d'une tribu asiatique, qu'elle est turque ou persane ou kurde, n'importe, que nous avons là affaire avec quelque chose de cristallisé Les notions d'unité ethnique et d'organisme politique ne sont plus les mêmes dès qu'on pénètre sur le terrain d'ethnologie asiatique. A un certain moment on y constate en effet des mollécules qui tantôt se réunissent sous une forme de vague confédération, tantôt, avec la même facilité, se désagrègent. Les noms mêmes n'offrent aucune constance ni certitude, nous l'avons vu ici même. Ce sera le nom du chef de

la période de prospérité auquel pourra avec le temps se substituer un autre. Ajoutons à ceci des scissions et des regroupements constants à travers l'histoire et nous nous apercevrons de tout ce qu'il y a de délicat dans la tâche du chercheur. Souvent, pour suppléer aux insuffisances et incertitudes que l'on vient de voir, les ressources seules de toponymie locale restent à notre disposition. Nous croyons pouvoir nous dispenser des citations prises dans notre étude pour corroborer toutes ces remarques générales.

Il nous reste, enfin, d'une part, à remercier ici très cordialement et très sincèrement notre ami afsâr d'Urumiyeh lointaine, Perwîz Hân Şehâb al Dowleh, qui a bien voulu écrire à notre demande la *Chronique* qui a rendu possible cet imparfait travail et, de l'autre, de demander l'indulgence de nos lecteurs pour tous les défauts qu'ils constateraient dans notre étude.

LE THÉÂTRE ET LA DANSE AU CAMBODGE ⁽¹⁾

PAR

GEORGES GROSLIER

MESDAMES, MESSIEURS

Le théâtre Cambodgien ! Aucun des arts du Cambodge et peut-être de l'Extrême-Orient ne semble plus chargé de matière. Il est à peu près inconnu en France bien que ses actrices, sous l'appellation de « danseuses Cambodgiennes » y jouissent d'un aimable prestige. Lorsqu'elles vinrent en 1922 et parurent une fois à l'Opéra dans un répertoire arrangé afin de satisfaire le gros public, la presse leur fut si favorable, on montra leur vie si mystérieuse, que ces jeunes femmes aux gestes lents devinrent, dans l'imagination du public, des prêtresses sacrées. Essayons, ce soir, de montrer ce qu'elles sont en réalité et d'entrevoir leur mérite. Leur art est assez beau et complet pour s'imposer à nous et susciter notre intérêt sans qu'on lui ajoute de parures.

Il y a au Cambodge plusieurs sortes de théâtres. Nous ne nous occuperons que du théâtre classique, celui qui ne se joue plus qu'à la cour et dont tous les rôles sont tenus par des

⁽¹⁾ Conférence faite à la Sorbonne le 14 février 1929 (Amis de l'Université)

femmes, celui qui, depuis plusieurs siècles, exemplaire et porté à un haut degré de perfection, correspond assez et en cela à ce que nous appelons aussi, en France, le théâtre classique

D'une façon générale, le drame déroule son action dans le temps et dans l'espace. Le burlesque se mêle au tragique et le réel au merveilleux. Don César de Bazan coudoie Britannicus. Après un combat épique où les guerriers prirent des poses de bas-relief et se déplacèrent selon une stratégie faite uniquement de convention, les voilà qui s'enivrent et roulent à terre dans le réalisme le plus osé. Ce théâtre, enfin, ne démontre rien, ne conclut jamais. Je le limite encore en voulant vous le montrer sans limite.

Aussitôt, une première surprise nous attend : la monotonie du répertoire écrit, sa pauvreté. Les archives du Palais Royal ne comportent pas trente drames, d'ailleurs incomplets, où l'on chercherait en vain plus de dix thèmes différents. Une princesse est enlevée. Des géants interviennent afin de favoriser ou de combattre cet enlèvement. Le père de la belle ou l'époux outragé s'élance à la poursuite des fugitifs. Scènes de séduction, batailles rangées, combats singuliers. Héros très laid changé en adolescent d'une beauté radieuse. Animaux qui se métamorphosent, apparition d'un dieu qui vient remettre un peu d'ordre dans l'aventure, ou de désordre. Nous n'en finirions pas à résumer des épisodes qui, en dépit des moyens mis en action, demeurent sensiblement les mêmes.

Ne concluons pourtant pas encore, sinon que l'intérêt du théâtre khmèr n'est peut-être pas là ; que les auteurs n'attendent pas de leur texte l'effet qu'ils cherchent et que l'épisode le moins imprévu suffit encore à la beauté et à la science dont la maîtresse de ballet saura le charger dans la suite.

Comment cet épisode va-t-il se dérouler devant le spectateur ? Voici : ce sera un assemblage intime et compliqué de littérature,

de musique (orchestre et chœur), de pantomime, de danse et de dialogue Une lectrice lit phrase à phrase le scénario (écrit généralement en vers de 7 syllabes) Un chœur reprend chaque phrase sur un air déterminé L'actrice mime l'action ou les sentiments ainsi proclamés Des batteuses de mesure, frappant l'une contre l'autre des baguettes de bois, donnent le rythme Parfois orchestre et chœur s'arrêtent, les actrices en scène parlent alors et se donnent la réplique

La mime est donc prise dans cette armature. Les gestes sont appris et réglés d'avance puisque chaque phrase plastique qu'elle exécute a forcément une durée et un développement déterminés par ceux de la phrase musicale jouée par l'orchestre ou chantée par le chœur

Constatant cette liaison, vous soupçonnez aussitôt les difficultés de tous ordres qu'elle soulève. J'aurai beau vous dire qu'en pratique tel air peut être allongé ou raccourci, il n'en reste pas moins qu'un tout indéformable doit être finalement obtenu Et comme il est préparé, étudié de sang-froid, épuré par le temps et des générations de maîtresses de ballet il peut atteindre à une logique et surtout à une perfection dont j'aspire, au cours de cette causerie, à vous donner une idée

On croit communément que l'actrice vêt un costume de danse dont la caractéristique serait une coiffure pointue En réalité cette coiffure est la couronne divine et royale, que porte seule l'actrice qui remplit le rôle de prince, de roi, ou de dieu Coiffure et costume varient selon les personnages en scène, tout comme chez nous En outre, des masques en peau colorée, permettent d'identifier les personnages fabuleux Ces costumes, ces accessoires, sont traditionnels et invariables dans leurs moindres détails

Rama, une princesse, Ravana, paraissent-ils ! aussitôt mille Cambodgiens présents au spectacle les reconnaissent sans

hésitation Pas de surprise Rien de plus simple Le metteur en scène ne s'ingénie pas à varier la garde-robe de sa troupe Costumes, bijoux, sont connus d'avance, aussi bien que le sont les épisodes assemblés par l'auteur

Ce metteur en scène est par ailleurs un homme heureux Le théâtre khmèr se joue sans aucun décor ou, plus exactement, dans un décor immuable une salle faite d'un toit sur colonnes, le public massé tout autour comme en un cirque dont la piste serait rectangulaire La place du roi et des spectateurs de marque d'un côté, en face, le chœur A une extrémité, l'orchestre Et en face de l'orchestre, les actrices entrent par une porte et sortent par une autre Deux lits de camp se font vis-à-vis Lorsque le jeu de scène aura besoin d'un accessoire petite glace, offrande, arc, coussin, coffret magique, une femme de service l'apportera avec ingénuité et viendra le rechercher dès qu'il ne servira plus On verra même une habilleuse remplacer une ceinture, faire un arrangement au costume d'une actrice en pleine action Donc aucun souci de mise en scène, rien de plus simple encore, rien de moins théâtral, surtout rien de concerté pour entretenir une illusion et solliciter par des moyens matériels l'imagination du public

En quoi consiste donc ce théâtre que je vous annonçai si chargé de matière et que je vous montre pauvre dans son texte, immuable dans sa mise en scène et fixé dans ses costumes ? Si nous sommes Cambodgiens, qu'y venons-nous chercher, puisque nous en savons à peu près par cœur les événements, en connaissons les chants, pourrions en dessiner les costumes ?

Si vous posez cette question, c'est que j'ai voulu vous faire saisir immédiatement que l'effort de l'artiste cambodgien ne se disperse pas et que si rien de bien remarquable ne se découvre autour de l'actrice qu'il vous présente, c'est que le jeu de cette actrice seul le préoccupe. Ce jeu est le langage suffisant du théâtre cambodgien

L'actrice qui va paraître a-t-elle besoin d'une forêt de carton peint, puisque par ses gestes elle nous indiquera qu'elle avance dans cette forêt, en écarte les branches, y cueille des fleurs ? Va-t-on chercher une machine qui l'élèvera dans l'air, alors que, dans son vocabulaire plastique, elle possède dix attitudes si légères, si détachées du sol que vous ne saurez plus l'y voir posée Va-t-on régler la place des torchères et la variété des lumières puisque cette mime n'est pas vêtue de clinquant, mais d'étoffes magnifiques, d'or pur et de gemmes véritables ? Touchez, pesez mes quinze sautoirs, mes dix bagues, mes colliers et mes chevillots, la boucle ovale de ma ceinture Ce n'est que matière précieuse, nul besoin d'artifice pour la faire apparaître telle Voyez mon costume impeccable dans sa coupe, sa forme, sa couleur et sa composition Vous les connaissez, vérifiez donc ! Je ne donne pas une illusion Je n'ai pas besoin de vous sembler ce que je ne suis pas Je suis ! Je suis la perfection que vous concevez depuis plusieurs siècles. Et je me suis perfectionnée à la cadence de vos aspirations

Cette actrice se présente ainsi conforme aux vœux les plus élevés du spectateur Elle reste bien, et dans toute la force du terme, une réalité devenue pareille à une fiction Par ses bijoux et ses costumes et dans le rôle même qu'elle assume, sa valeur réelle est égale à la valeur qu'elle suggère En d'autres termes, pour le misérable spectateur, la richesse de la parure n'est-elle pas plus inaccessible, stupéfiante, qu'un fugitif et artificiel éclat conféré à des oripeaux ?

Si j'insiste sur ce point c'est que je crois y voir le symbole même de tout le théâtre cambodgien Il a horreur du faux, de tout ce qui est facile et secondaire Il se dépouille afin que sa richesse s'impose sans entrave et choisit les moyens les plus rares de se manifester Pour parvenir à ces fins il s'assure que le public monte à lui grâce à la simplicité des épisodes, à l'ancienneté de fables connues de tous telle est la part du

peuple, le trait d'union. Le public ne vient pas au théâtre pour apprendre, découvrir, discuter. Il se soucie bien de cela ! Il vient vérifier, constater, voir réel ce qui ne s'agitait que confusément dans son esprit. Et le théâtre commence, le miracle commence, parce qu'entre le flou qui régnait dans cet esprit et la précision indiscutable qui lui est offerte à un degré pour lui impeccable, les dix années du dur entraînement qu'a subi une actrice moyenne, et toute la science de la maîtresse de ballet héritée du passé, sont intervenus.

Voyons à quel degré et de quelle manière.

Le geste que fait l'actrice, avons-nous dit, ne porte pas son propre rythme. Il ne trouve en lui-même, ni son mouvement, ni même son activité. Une phrase chantée les lui confère. Il se dépouille donc de son caractère humain, vivant, habituel, prévu, et devient d'autant plus plastique et « nouveau » que sa lenteur permet qu'on le suive et l'évalue au fur et à mesure qu'il se déroule. Plus rien n'y est spontané et tout y est voulu, si bien que si on immobilise l'actrice à chacune des étapes par lesquelles passe son geste, elle apparaît comme une statue en parfait équilibre, et achevée. La recherche est poussée si loin qu'on peut tourner autour d'elle : chacune de ses faces offre les mêmes qualités de composition. Voilà pourquoi le théâtre khmèr ne se joue pas sur une scène avec toile de fond, mais au centre du public, ce qui permet à l'actrice de faire face partout où l'appellent la logique de ses gestes, l'enchaînement dynamique de ses poses, et non à des spectateurs et à un éclairage massés arbitrairement d'un seul côté.

À regarder encore de plus près, on découvre que l'actrice n'exprime pas expressément son action, son sentiment. Elle est impassible, impersonnelle (et je vous dirai plus tard ce qu'est cette gamine illettrée et insensible). Elle utilise un vocabulaire de gestes et de poses, les unes qui signifient tristesse, colère, amour, etc., dans le plan spirituel, s'habiller, s'élancer dans

l'air, bander l'arc, etc., dans le plan matériel. Ce sont des signes invariables dont le sens, indépendamment de l'intention de l'actrice, se dégage dès qu'elle les exécute. Elle n'a donc qu'à s'appliquer à bien tracer ces signes à l'aide de ses membres. C'est une calligraphie.

Appelons des exemples à notre aide. Voyons le « geste-mot » tristesse et le « geste-mot » s'habiller.

Tristesse. — une main ira soutenir le front penché durant 6, 8, 10 mesures. L'autre main sera rabattue sur la ceinture. Bien entendu ces deux mains auront leurs places précises, formeront avec les bras des angles éprouvés et seront elles-mêmes déployées à un degré invariable. Vous verrez la maîtresse de ballet repousser d'un doigt dur le coude de l'actrice pas assez ouvert. Quant au reste du corps et aux jambes, ils se composeront avec la même précision et en harmonie avec les bras. Que ce soit la première danseuse ou une élève, que ce soit l'infortunée princesse Sorincha chassée du palais, ou encore le brillant prince Soryavong que le malheur accable, vous verrez ces personnages différents manifester leur tristesse de la même manière et tracer les mêmes signes.

S'habillent-ils ! Ils simulent la pose du baudrier, la fermeture de la ceinture, le jet de l'écharpe sur l'épaule et ajoutent à leurs doigts des bagues imaginaires.

Ces gestes ne sont pas seulement décomposés, limités par une phrase musicale, soigneusement combinés avec le reste du corps, sculpturaux en un mot, des détails les transformeront, s'ajouteront selon le cas, qui ne sont pas dans le texte.

La princesse en pleur recueillera, du bout du doigt, chacune de ses larmes et la lancera loin d'elle. Après avoir enfilé ses bagues, le prince tendant ses bras devant lui et balançant sa main en fera jouer les feux et scintiller les gemmes. Au geste-mot « tristesse », au geste-mot « se parer », le génie khmèr ajoute ainsi des adjectifs.

Je vous ai donné deux exemples de gestes qui traduisent sentiment et action. Leur sens est clair et il n'est besoin que de les suivre attentivement pour les comprendre. Vous lirez sans commentaire la scène suivante : la princesse et deux servantes se promènent dans un jardin. La princesse voit une fleur, s'arrête, la montre : qu'elle est belle ! Une servante s'avance, la cueille, la donne à sa princesse. Tel est le texte que chante le chœur. Mais attention ! Regardez mieux les détails qu'a ajoutés la maîtresse de ballet. Que de vérité dans la stylisation ! Que de fines observations sous tant de conventions ! Pour saisir la fleur, il faut écarter les branches, isoler d'une main la tige fragile, de l'autre saisir (avec quelle précaution) la corolle, la détacher, en secouer le pollen, saluer la princesse avant qu'elle prenne l'offrande et après qu'elle l'a prise. Remarquez encore comment furent franchis les trois mètres qui séparaient la suivante de l'invisible buisson fleuri. Avez-vous compté les pas et vous êtes-vous aperçu qu'ils correspondaient à six mesures d'orchestre ? Avant que la fleur fut saisie, n'avez-vous pas remarqué que la servante s'était fiotté les bras ? Pourquoi ? Ah ! vous êtes des profanes ! Vous ne savez pas voir les images ! C'est que le buisson fleuri était couvert de fourmis et que ces fourmis tombaient sur les bras nus de la jeune fille.

Ceci dit, au moment où mes définitions vous mettaient en présence d'un système rigide, inviolable, et où vous alliez sans doute déduire que rien ne pouvait être plus monotone et borné qu'une telle conception théâtrale, je me permets de vous arrêter et de vous montrer d'un seul exemple la souplesse et l'infinie variété que le Cambodgien obtient d'elle : aujourd'hui ce sont des fourmis ; dans un autre rôle c'est la rosée qui gênera la cueillette. Là, une servante fait tout l'ouvrage, tout à l'heure, les deux servantes collaboreront. Une autre fois, quatre femmes interviendront et chacune apportera une fleur à la princesse ou, de main en main, se passeront la même. Que la fleur soit

cueillie haute, presque hors de portée, ou sur le sol, et une plastique nouvelle, tout à fait différente de la précédente, se dégagera de corps baissés qui remplaceront les corps tendus

Désormais prévenus, parcourez par la pensée la liste des gestes ainsi possibles, ainsi décomposés, ainsi rassemblés, dans tous les ordres d'idées et de faits. Or, ce n'est pas encore assez. La pantomime n'occupe que la moitié d'une représentation, l'autre moitié est danse qui, tantôt se mêle à la pantomime, se fond en elle, tantôt lui succède sans liens apparents. Les pas que fit la suivante pour aller cueillir la fleur furent des pas de danse. La promenade du trio avant l'épisode de la cueillette était danse. Des poses succédèrent aux poses parce que, même lorsque l'actrice ne mime rien et n'est assujettie à aucun texte, elle ne saurait se mouvoir humainement, au rythme de notre vie vulgaire et que toujours son corps doit se plier à cette volonté supérieure qui jamais ne s'abandonne, et décide que tout est indigne d'être exprimé qui n'a pas été choisi et épuré par le temps et la collectivité.

Ces attitudes de danse sans signification particulière doivent à leur tour nous retenir un instant. Elles sont, en quelque sorte, les lettres qui composent les gestes-mots dont je viens de vous entretenir. Bien plus, tel geste de pantomime n'aurait pas besoin, pour être compris, que la main droite soit dans telle position où nous voyons qu'elle fait bien et contribue à l'ensemble. Ces gestes sont alors comme des lettres étymologiques. Ils restent de l'origine même du théâtre lorsqu'il n'était que danse religieuse. Ils sont en tout petit nombre, mais reviennent à tout moment. On les trouve sur les bas-reliefs du VIII^e au XIII^e siècle où les représentations de danseuses abondent. la main retournée, la main épanouie, les mains jointes dans l'anjali, vous les reconnaissez bien et je n'ai pas besoin d'insister. Et pour peu que vous songiez dans la suite à l'allusion que je viens de faire, il vous sera facile d'entrevoir par quel

admirable labeur et quelle patience de l'imagination, les maîtresses de ballet qui, depuis des siècles, se sont succédé sur le tréteau khmèr sont parvenues, avec les quelques lettres que nous venons d'épeler, à composer le dictionnaire où une servante n'a qu'à puiser pour cueilli une fleur et l'offrir à sa maîtresse

Au cours d'un premier inventaire de ce répertoire plastique inscrit seulement dans l'atmosphère et la mémoire de quelques vieilles femmes, répertoire que nous avons tenté de fixer par la photographie, nous avons réuni 1165 attitudes principales qui sont un peu comme les mots-souches d'un lexique à la fin d'un volume. Chacune de ces attitudes a, en effet, un nom. Beaucoup de ces noms sont curieux et il y aurait dans leur étude philologique de nombreuses surprises.

Certains ont un sens immédiat : lever le bras, plier

D'autres déterminent une action : pleurer, dormir

D'autres vont nous intriguer : tenir la boule. Qu'est cela ? Le geste est symbolique : entre le médius et sa paume, la main semble tenir une petite boule. C'est exactement un des signes que font depuis vingt siècles et d'Inde en Chine, des milliers de statues. Et voilà qui permet des hypothèses.

D'autres noms encore éveillent des analogies. Par exemple, le prince amoureux qui se présente à son amante prend une pose avantageuse, étend les bras, frémit sur les jambes, c'est la pose « du paon qui fait la roue », l'allusion est claire. Mais bien subtil qui trouvera l'origine ou l'analogie de la pose dite « les poissons qui viennent brouter sur la berge » qui est une pose sur les jambes pliées, bras ouverts.

Enfin d'autres noms sont intraduisibles, ne signifient rien, ne font allusion à rien. Laissons-les donc !

Pour en finir avec la plastique proprement dite du théâtre khmèr nous voyons que le mouvement n'est que le moyen de construire une attitude, une immobilité fugitive où tout le corps

s'équilibrera Ainsi, lorsque l'actrice veut suggérer l'idée qu'elle quitte le sol, elle s'immobilise, ce qui est à peu près le contraire de ce que concevait une danseuse occidentale Elle compte donc pour provoquer l'illusion sur la forme symbolique que prendra son corps, indépendamment de ce qu'auront signifié les gestes précédents, de ce que signifie, si je peux dire, le contexte Elle prend donc une pose qui réalise un équilibre si imprévu et si différent de ce que le raisonnement du spectateur prévoit, cet équilibre est si incompatible avec l'immobilité de laquelle il résulte cependant, que, chez ce spectateur, la sensation que l'actrice ne repose plus sur rien, s'est détachée du sol, prévaut sur la réalité

C'est le même esprit qui règle l'hyperextension et l'hyperflexion des articulations Il n'y a aucune dislocation, notez-le bien, rien d'anatomiquement anormal comme la pointe, par exemple, de notre danse classique européenne Le geste dépasse légèrement ses limites habituelles Dès lors, toute idée d'arrêt est détruite et la sensation d'immatérialité obtenue

Voyons maintenant la technique proprement dite du théâtre cambodgien Et tout d'abord, qu'est donc cette actrice de qui l'art attend tout, et de qui, en définitive, il dépend exclusivement

Six ans, sept ans, elle débute, suit les exercices d'ensemble, ne comprend rien à rien Peu à peu elle apprend que telle attitude correspond à tel air, qu'elle continue telle autre, que dans tel geste, le pied doit être à tel endroit et la main à tel autre, et pas ailleurs

N'allez pas croire que les maîtresses de ballet lui font des discours et lui expliquent le pourquoi des choses ! « Attends un peu, ma petite ! Tu ne te cambres pas assez » et je te pince « Voilà trois fois que je te dis de lever la main à la hauteur de tes sourcils, ça n'y est pas encore », vlan ! une taloche ! Et je te

tire le bras ! Et je te rentre mon doigt dans la hanche, juste à un point sensible que je connais bien ! Entre temps, va faire les commissions de tes aînées, balaye la chambre, apporte de l'eau Et si tu es bien sage, nous recommencerons demain

Les exercices d'ensemble ont lieu tous les jours et par catégories, d'après les quatre rôles fondamentaux du théâtre les princes, les princesses, les géants et les singes. Chaque exercice dure trente minutes sans arrêt. La sueur ruisselle littéralement sur les visages, coule sur les nuques. Ah ! le dur labeur, la sévère préparation ! la savante sculpture dont une conférence entière ne vous donnerait qu'un résumé incomplet de la méthode

A douze ans, notre petite actrice sait tous ses exercices dans leur ordre. Elle ne les exécute pas très bien, mais encore quelques torgnoles et, l'âge aidant, elle ne tardera pas à être correcte. Être correcte, seulement, terrible mot dans la bouche d'une maîtresse de ballet. Bref, à seize ans, une élève moyenne parvient à cette simple correction. Voilà. C'est tout. Nous avons une actrice. Elle est illettrée. Sur soixante quinze actrices que comptait la troupe royale en 1927, quatre savaient lire et sur ces quatre, deux écrivaient, péniblement d'ailleurs. Sur onze maîtresses de ballet, une seule lisait et écrivait. Ainsi vont les choses. Donc, notre actrice est prête. Appelons-là. Soit pour faciliter notre discours. C'est une fille obscure, servante et concubine du maître de la troupe, roi, prince ou haut mandarin. Son physique est moyen, moyenne son intelligence. Elle est souple nous savons pourquoi. Mais deux choses se sont développées en elle et à un degré extraordinaire au cours de son long travail : sa mémoire et son orgueil. Dans sa carrière qui s'ouvre, cette mémoire lui tiendra lieu d'intelligence et son orgueil deviendra son stimulant. Toutefois, comme dans tous les pays du monde, si elle est jolie et intrigante, les choses lui seront bien facilitées. Enfin, si, tout en étant jolie et intrigante,

elle cultive sa souplesse et nourrit sa mémoire, elle deviendra étoile ou favorite, ou encore une favorite que, dès lors, chacun considérera comme une étoile

Mais notre jeune Suon n'est encore ni celle-ci ni celle-là Elle n'a jamais joué On annonce le drame Chantalivong et on décide que Suon tiendra le rôle de la belle Sovan Mechha Elle l'ignore, ce rôle Il lui est impossible de le lire Personne ne le lui expliquera Elle s'assoit dans un coin et la répétition commence sans plus de préliminaires Voici enfin la première scène où Sovan Mechha apparaît « Suon ! arrive ici . et dépêche-toi un peu ! »

Alors la maîtresse de ballet se place devant elle, joue le rôle et Suon, comme un reflet de la maîtresse dans une glace, imite le modèle L'orchestre fait rage, le chœur va son train La jeune actrice enchaîne comme elle peut, trébuche, perd le fil et la voilà perdue La maîtresse de ballet arrête chœur et orchestre, traite la patiente d'idiote, recommence la phrase plastique Et l'on repart Ainsi d'un bout à l'autre et des heures durent La nuit tombe On recommencera demain

Où, dès la troisième répétition, Suon a classé les mille détails de son rôle et placé dans l'ordre qui convient les cent poses apprises au cours de ses exercices Un rôle qui dure plusieurs heures est ainsi appris par une actrice de dix-huit ans en quatre ou cinq répétitions Il est gravé dans sa mémoire Deux ans après, si elle doit le rejouer, une seule répétition suffira

Ainsi, le contraste entre la grandeur de ce théâtre, l'extraordinaire effort qu'il demande à l'actrice et la faiblesse, la médiocrité de celle-ci devient saisissant Nous l'avons vu, ce théâtre, se passer de tout artifice, se contenter d'un texte banal, refuser décor et mise en scène Et le voilà, saisissant son actrice, n'ayant besoin que d'un peu de chair et de jeunes membres, trop sûr de lui pour s'en remettre à des individualités Dès lors, une troupe théâtrale n'est que matériel humain,

mouvement d'horlogerie. L'actrice n'est pas admirable par la beauté qu'elle crée, le geste qu'elle invente, elle est admirable par la beauté dont on la revêt, pas les gestes qu'ont étudiés et polis les générations qui l'ont précédée. Et peu à peu, ainsi équipée, pétrie, animée, elle augmente son répertoire, ajoute le rôle au rôle. Du rôle de suivante elle passe à celui de confidente, puis à celui de reine. Elle avance hiérarchiquement et s'enrichit, non pas de créations successives, mais par une absorption de plus en plus complète du vocabulaire stérile, elle dépasse pourtant bientôt le niveau où l'auraient élevée son intelligence et son tempérament de femme moyenne. Tout le passé entre dans son jeu — elle le recrée chaque fois.

Et, je ne le répéterai jamais assez : la plastique du théâtre khmèr est si flagrante qu'il suffit que cette gamine insignifiante et roturière qui, il y a cinq minutes, s'amusait avec ses semblables en riant aux éclats, il suffit, dis-je, que, sans même revêtir ses velours pailletés et ses lourds bijoux, en simple costume de répétition, il suffit qu'elle se campe tandis que l'orchestre retentit, qu'elle ploie les jambes et ouvre les bras, pour qu'elle soit transformée. Sa face, grave tout à coup et sans expression, devient sans âge. Tous ses gestes qui ne sont plus que stylisation lui retirent ce qui lui restait d'humain. D'un seul coup cette vie médiocre est transformée. Toute vive — et comme l'on passe de l'ombre à la lumière — cette petite bonne femme de rien du tout s'avance sur un plan surnaturel et ce qui nous vient d'elle désormais n'est plus que légende, art et traduction.

Je pense que vous n'avez pas oublié qu'il ne s'agit toujours que de Suon, actrice correcte. Imaginez maintenant une actrice au beau visage, d'un port altier. Au lieu du sujet qui s'applique, voyez celui qui se meut avec aisance, car, n'est-ce pas, il y a souplesse et souplesse : la souplesse toujours tendue et la souplesse qui s'abandonne, il y a des mains miraculeusement fines

et des mains vulgaires. Telles sont les nuances qui peuvent classer la vingtaine d'actrices, pourtant impersonnelles, qui vont jouer ce soir et que du premier coup distingueront les aficionados. Ces considérations n'ont pas besoin d'être développées.

Puisque l'actrice est une automate, à qui reviennent le mérite et toute la science et tout l'art dont est chargé une représentation ? A la maîtresse de ballet.

Cette femme est donc géniale ? Pas le moins du monde. Mais elle est une actrice vieillie, qui a joué tous les rôles, toutes les pièces, qui a vu passer des générations de ballerines ! Elle est le dictionnaire vivant. Elle dispose donc de la liberté d'agencer les phrases, d'en régler la durée, de souder l'épisode à l'épisode. Il y a bien encore une tradition dans cet agencement et ces soudures, mais, de-ci, de-là, il y a place à un coup de pouce. Et ce coup de pouce elle le donne. Voyons un peu.

Suon tient le rôle de la belle Sovan Mechha. Au cours d'une scène, elle doit quitter, la nuit, son palais, durant le sommeil de ses parents et de ses servantes, et aller retrouver son bien-aimé, ni plus ni moins, le livret ne dit pas autre chose. La tradition présente la princesse sur son lit. A ses pieds, quatre servantes dorment. La belle descend du lit et dans une danse d'une vingtaine de mesures, elle est censée traverser l'espace qui la sépare de son séducteur, ni plus, ni moins.

Assistant à cette répétition, un lettré, un prince, le roi, estime cette sortie banale et en fait la remarque à la maîtresse de ballet. Nous vivons au XVIII^e siècle. La maîtresse de ballet se recueille puis ordonne à l'orchestre de prolonger son thème quarante mesures au lieu de vingt. Elle prend la place de Suon. Elle s'éveille, se lève, se dirige vers la sortie, mais au lieu de poursuivre, elle heurte du pied une servante endormie, prend peur et court se recoucher. Voilà la donnée initiale transformée, corsée. Et Suon, ayant appris cette scène de la sorte, la jouera

désormais sans y rien changer. Un siècle plus tard, un nouveau critique se montrera plus exigeant encore. La maîtresse de ballet, élève de Suon heurtant du pied la servante la fera se réveiller et esquisser une recherche à tâtons. Ainsi, d'âge en âge, cette scène se perfectionnera. Êtes-vous convaincus que ce théâtre n'est point immobile ? S'il dispose d'éléments sacrés, immuables ou inertes, ces éléments servent à une lente transformation, s'incorporent à des combinaisons toujours différentes mais permises seulement aux artistes qui possèdent le vocabulaire dans sa totalité et seules peuvent apprécier la nécessité, l'opportunité et la possibilité d'un changement.

Assistons maintenant à une représentation classique. Elle a lieu généralement la nuit. Dès deux heures de l'après-midi, l'habillage commence. L'actrice est cousue dans ses vêtements, pourquoi ? parce qu'aujourd'hui Suon joue le rôle du prince, demain ce sera une de ses compagnes. Ces deux jeunes femmes n'ont pas la même corpulence, ainsi le vêtement cousu peut être ajusté sur chacune. L'habillage complet, la mise du fard qui couvre chaque face, comme celle d'un Pierrot, durent environ deux heures. Chaque actrice est responsable des bijoux qui la parent et qu'elle rend après chaque séance. Deux heures avant l'ouverture, la troupe est prête et attend.

La représentation traditionnelle commence par un ballet, le « Châp Robam » ce qui peut être exactement traduit par l'expression « Ballet d'ouverture ». Dans un instant, le cinéma va vous montrer durant trois minutes quelques figures de ce ballet exécutées par la troupe royale. Dansé complètement, il dure cinquante-cinq minutes sans arrêt et comporte cinq reprises séparées par quatre grands saluts. Les actrices vont par couple. Le thème est une promenade amoureuse.

La pièce au programme commence aussitôt après. Il n'y a jamais d'arrêts, d'entractes. Les personnages d'une scène sortent en même temps que ceux de la scène suivante font leur

entrée Ainsi jusqu'à l'aube, et ainsi, à l'occasion de certaines fêtes, dui ant plusieurs nuits successives

Le prince prend congé du vieil anachorète son précepteur, afin de regagner le palais du roi son père Il est accompagné du géant qui doit le protéger au cours de son voyage Tel est le premier épisode L'anachorète est assis sur le lit de camp Son disciple l'ayant salué, il passe dans la coulisse et le jeune prince, suivi du géant, fait des tours de scène, ce qui simule son voyage à travers forêts et plaines Après quoi, les voyageurs disparaissent par la porte de sortie

Un roi et une reine entrent, s'installent sur le lit, deux servantes s'agenouillent de chaque côté Leur fille, escortée de quatre servantes se présente, vient leur demander la permission d'aller se promener dans la forêt voisine Les parents accoident la permission. Ils ne sont venus que pour cela et ils disparaissent dans les coulisses Et voilà la deuxième scène

Troisième scène Promenade de la princesse.

Quatrième scène Vous l'avez devinée le prince et son géant passant par là, aperçoivent les promeneuses Et là, je préfère vous prévenir, car vous ne pouvez imaginer ce qui va se passer le prince devient amoureux de la princesse. Rencontre Émerveillement de l'un, confusion de l'autre Déclaration. Refus Plus de trente motifs traditionnels, et tous aussi charmants les uns que les autres, peuvent être soudés sur ce thème

Quatrième, cinquième, dixième scène Les difficultés que devra surmonter l'idylle qui vient d'éclore, commencent et se poursuivent Les parents de la fillette prévenus envoient des guerriers afin de s'emparer du prince Mais le géant intervient

Onzième scène Ici, un incident les actrices muettes jusqu'alois parleront et donneront quelques brèves répliques Un divertissement comique, grotesque même, souvent satirique se déroule Les guerriers sont poursuivis par le géant Ils déambulent en tremblant, les mains jointes, leur chef couvrant leur

retraite Tout à coup, ils s'arrêtent Ils voient quelque chose d'inquiétant

— Qu'est-ce ? demande le chef

— Là ! dit le soldat de tête en montrant le lointain devant lui

Et la troupe se sauve Le chef la ramène Nouvel arrêt Même terreur Même question Même réponse Et la bande fait de nouveau demi-tour Trois fois le jeu de scène reprend et par cette répétition commence le caractère comique de l'anecdote

Enfin le chef se décide et, montrant un courage où sa peur transparait, il passe et va reconnaître le danger Il avance Il y arrive en tremblant C'est une flaque d'eau qui miroite !

Alors tous ces guerriers en déroute prennent tout à coup des allures de tranche montagnes. Ils crient « En avant ! », brandissent des armes terribles, rajustent leurs équipements, se donnent des claques dans le dos. Rien ne peut les arrêter, en vérité ! Et chacun, passant près de la flaque d'eau, s'agenouille et, plein de bravoure .. boit un petit coup !

Vingtième scène. Après la farce, le drame reprend son cours La princesse a cédé à l'amoureux et son père la chasse Il faut la voir, misérable et pathétique se traîner à ses genoux, le suivre en rampant, caresser les pieds de ce père intraitable que rien ne peut attendrir, le supplier en étendant les bras, ployée, mourante et partir enfin, en titubant . Il y a là cinq minutes de pantomime admirable et poignante, à la fois si humaine et si mesurée, d'une technique si difficile et d'une telle pureté que je ne crois pas que nous ayons une scène comparable dans tout notre théâtre classique

Trentième scène. .

Il est trois heures du matin Le drame n'est pas terminé ! Laissons-le et arrêtons-nous aussi Vous avez vu, cinq heures durant, une vingtaine de jeunes femmes princes, princesses, géants, suivantes, guerriers, parés de vêtements et de bijoux aux formes séculaires, courant, aimant, adorant, combattant,

passant des cieux à la terre, remplies de toutes les passions humaines et détentrices de toutes les puissances divines Vous les avez vues, le corps onduleux, la figure impassible, sans fatigue apparente, les yeux vagues, glisser, s'enlacer et se succéder dans un ordre impératif et portées par un orchestre et des chœurs enchaînés au même rythme Vous avez suivi un millier de poses agencées d'avance, dont chacune porte un nom et qui s'adaptaient comme dans autant d'empreintes conservées par une atmosphère historique. Ainsi, vous avez vu les fleurs d'une des plus belles traditions qui soient encore au monde

(Les projections qui ont illustré cette conférence ont été établies d'après les clichés de la Direction des Arts Cambodgiens Le film, tourné par les opérateurs de la maison Pathé a été gracieusement prêté par l'Agence économique de l'Indochine)

NOTES

SUR

LES *DUB-BI MA-RU-TI* DE NUZI,

PAR

CHARLES-F. JEAN

Dub-bi ma-ru-ti est l'incipit d'une centaine de textes environ, édités presque tous récemment, par Ed Chiera⁽¹⁾ qui les découvrit, en 1925, sur le site de Nuzi, localité qui se trouvait à 16 kilomètres environ au S-O de Kerkuk = Arrapha⁽²⁾

Ces textes ne sont pas datés⁽³⁾ Chiera et Speiser, qui en

⁽¹⁾ Edward CHIERA, *Inheritance Texts* (Publications of the Baghdad School Texts, vol I), in-4°, Paris, 1927 La plupart des 100 tablettes éditées dans ce volume sont des *dub-bi ma-ru-ti*, il y en a trois dans CONTENAU, *Lettres et Contrats* (vol IV de *TCL*), n° 14, 17 (antérieurement éditée et traduite par SCHEIL in *RA*, 1918, p 67) et 44, et trois autres dans GADD, *Tablets from Kirkuk* in *RA*, XXIII (1926), 49-161 ce sont les numéros 11, 34, 51

⁽²⁾ Voir CHIERA SPEISER, *A new factor in the history of the ancient East* in *The Annual of the American School of Oriental Researches*, VI (1924-1925), p 77 et 83 Antérieurement SCHEIL, in *RA*, p 65

⁽³⁾ On lit pourtant au n° 82 de Chiera, l 26-27 *mu 1 Ki-bi-Te-iš-su-up lu-gal ša dub* ²²¹W1-in-ni-ir-gi (Chiera-Speiser admettent que les villes les plus importantes du pays avaient leurs rois, *loc cit*, 89)

ont étudié quelques-uns en collaboration, estiment qu'il convient de reporter la date de leur rédaction entre le début et le milieu du 2^e millénaire. Cette date fut acceptée par M. David⁽¹⁾, Cuq, au contraire, et tout récemment P. Koschaker ne se croient pas autorisés à remonter au delà de la fin du xv^e siècle avant J.-C.⁽²⁾.


I


SENS OU CONTENU DE CES TEXTES

La majeure partie des textes débute ainsi

dub-bi ma-ru-ti ša ¶ X *már* N

¶ Y *már* B

a-na ma-ru-ti -*ma*

ou  (*uš*) ou *i-pu-uš* ou quelque autre graphie analogue, que que l'on peut traduire, naturellement

Tablette d'adoption *par laquelle* X fils de N

Y fils de B

a adopté

ou bien

Tablette d'adoption *de* X fils de N

Y fils de B (l')a adopté

⁽¹⁾ *Die Adoption im Altbabylonischen Recht* (Leipzig, 1927), p. 109 (*Anhang*, II)

⁽²⁾ Voici leurs opinions respectives Cuq entre 1350 et 1250 (*Journal des Savants*, 1927, p. 341), Koschaker vers la fin du xv^e et le commencement du xvi^e siècle (discussion dans son *Neue Keilschriftliche Rechtsurkunden aus der El-Amarna zeit*, p. 15-19), Scheil, *loc. cit.*, avait écrit : « avant l'an mil, avec toutes réserves »

X. étant le sujet du verbe et, par conséquent, le père adoptif

Et c'est ainsi qu'ont traduit Scheil⁽¹⁾, Gadd et Chiera-Speiser⁽²⁾ Koschaker, au contraire, admet l'inversion et traduit

Adoptionsurkunde⁽³⁾ *den X* Sohn des N
 hat Y Sohn des Y
 adoptiert⁽⁴⁾

Il est évident que les conclusions qu'impose cette traduction sont autres que celles qui se dégagent de la traduction précédente

Qu'il n'y ait pas d'inversion à faire⁽⁵⁾, eu d'autres termes que la dernière personne nommée soit le régime direct, cela ressort nettement, nous semble-t-il, d'une dizaine de textes dans les-

⁽¹⁾ *RA*, 1918, p. 66 (tablette fragmentaire)

⁽²⁾ *Selected «Kirkuk» Documents*, dans *JAOS*, t. XLVII, 36-60 (n° 1)

⁽³⁾ *Dub-bi ma-ru-ti-ša* Adoptionsurkunde

⁽⁴⁾ *Loc cit* p. 170 = n° 82 de Chiera. Koschaker a traduit deux autres numéros 21 et 22. Le 21 = Chiera, 8, par lui-même ne résout pas la difficulté, car ici, la rédaction du texte autorise l'inversion, quant au 22 = Chiera, 25, rien ne prouve que les trois individus nommés en second lieu constituent le sujet du verbe, puisque de *nadānu* il ne reste que *ı-ı*, on peut très bien supposer *ı-[dın]*, comme en bien d'autres endroits, ou *ı-di-in*, comme 100, 9, ou *ı-ti-in*, comme 56, 8, 64, 7, etc. Au numéro 64, c'est le second nommé qui adopte, et, précisément, le texte est rédigé en conséquence (Noter la ligne 25 le second y est appelé *bel kirı*.)

⁽⁵⁾ A moins que l'inversion ne soit imposée par le texte lui-même, comme au n° 25

 . *Sa T* . *mān V*
 ı *Se* ı *A*
 a-na ma-ru-ti ı-pu-šu

Ce sont précisément les deux derniers, *Se* et *A*, qui ont répondu des réclamations de tiers et qui acquittent l'*ilku* — Cas analogue au n° 64

quels le sujet, et par conséquent, le verbe aussi sont au pluriel et le régime au singulier ⁽¹⁾

(2) ša | C mār N
 <|—| sa | D mar N
 | Z
 a-na ma-ru-ti i-pu-šu-su-ma ⁽³⁾

Ce sont donc C et D qui «adoptent» Z
 De même dans le texte 67

 ša | E mār
 <|—| sa | F mār
 <|—| sa | G mār
 | J mār i-te-ip-su-su-ma

ou bien, n° 94

 ša | P
 ša Q } mārē O
 <|—| ša R
 | A i-te-pu-šu-uš

Grammaticalement, on pourrait voir, dans les trois groupes de cas que nous venons d'examiner, l'état relatif du verbe *epēšu*, mais il ne semble pas que l'on obtienne ainsi une bonne traduction

(1) Nous pourrions ajouter que cela résulte aussi des contrats d'adoption proprement dits dont le libellé *formel* est identique à celui que nous étudions ici. Voir, par exemple, le n° 59

(2) Dans les quelques formules que nous allons citer, ces points correspondent toujours à *dub-bi ma-ru-ti*

(3) N° 38 et 39, et, avec la seule variante du verbe *i-pu-šu-uš*, n° 19, 46, 52, (68), 77, 82, 7 et suiv, 83

De même n° 71

	ša	†	K	} mārē X
ša	†	L		
†	†	ša	† M.	
†	†	ša	† N	
†	Y	mār		mār V
				i-te-pu šu-šu-ma

ou enfin, n° 3, 15, 37

	sa	†	Q	} mārē N
†	P			
†	R		i-pu-šu(-uš)	

Relevons quelques cas curieux

N° 29



	ša	†	S	mar
†	†	ša	† T	mar
†	†	†	U	mar
				i-te-ip-su-šu-ma

Plus étrange, n° 12

	ša	†	A	mār
†	†	†	B	mār
				i-pu-uš ⁽¹⁾

Voici un de ces textes (Chiera, n° 34)

tup-pi ma ru-ti ša	¹ Ki-it-ta-a-a	Tablette d'adoption par laquelle
		Ki-it-ta-a-a,
mār Si-i-bi-šarru	¹ Te-ḫi-ṭi-ṭi	fils de Si-i-bi-šarru, Te-ḫi-ṭi-ṭi-la,
ti-la		
mār Pu-ḫi-še-en-ni a-na ma-		fils de Pu-ḫi-se-en-ni a adopté
ru-ti i-pu-uz-zu		

(1) N° 40 et 85 i-te-pu-uš, simplement  N° 10, 17, 49, 66, 80 On peut citer aussi 70, . . . ša † F u ša † G † A 

don, NIG-BA, à son père adoptif monnaie, grain ou quelques têtes de bétail

Le n° 6 confirme cette première conclusion

	2 <i>imér eqli</i>	2 <i>imér</i> de terre
	¹ <i>It-ḫi-ib-sar-ri</i>	It-ḫi-ib-sar-ri,
	<i>mār Ḫa-na-a-a</i>	fils de Ha-na-a-a,
	<i>a-na</i> ¹ <i>Te-ḫi-ip-til-la</i>	à Te-ḫi-ip-til-la,
5	<i>mār Pu-ḫi-še-en-ni ki-ma mud-</i>	fils de Pu-ḫi-še-en-ni, comme sa
	<i>di-šu</i>	mesure ⁽¹⁾ ,
	<i>i-id-di-en</i>	a livré
	<i>à a-na mār-ti i-te-pu-us</i>	et l'a adopté
	<i>à ša i-ba-la-ka-tum</i>	Et celui qui violera (le contrat)
	<i>i-na be-ri-šu-nu</i>	entre eux,
10	2 <i>ma-na kaspi</i>	2 mines d'argent
	1-LAL-E	payera ⁽²⁾

2° En fait, il ne s'agit pas d'adopter au sens courant du mot, sinon le même individu serait tantôt adopté⁽³⁾ et tantôt adoptant⁽⁴⁾. Il en serait ainsi, d'ailleurs, même si l'on admettait que le dernier terme de la proposition représente l'adoptant,

3° Quelquefois, plusieurs personnes adoptent un même individu⁽⁵⁾. Par conséquent, et quelle que soit la traduction que l'on adopte (inversion ou non des premiers termes) que plusieurs livrent les parcelles de terre ou que plusieurs les reçoivent, un fait demeure acquis *plusieurs personnes les possè-*

(1) Chose mesurée

(2) Voir aussi le numéro 51 de Gadd

(3) Par exemple, Tehip-tila est adopté (= nommé en second lieu) n° 1-6, 10, 11, 14-16, [17], 19-21, 23, 24, 30, 31, 33-38, 40-46, 51, 54-58, 62, 63, 65, 67, 69, 72-77, 79-81, 84, 86, 90-92, 94-97, 99, 100 (et 64, car, bien qu'il soit nommé second, la rédaction du texte montre que c'est bien lui qui acquiert la terre, appelée *verger* à la ligne 25)

(4) Le même Tehip-tila est adoptant aux numéros 7, 8, 12, 18, 22, 25, [26], 28, 32, 53, 93.

(5) N° 3, 15, 37, 19, 29, 38, 39, 46, 52, 68, 71, 77, 83; 94.

dent en commun La Correspondance de Hammurapi avec Šamaš-
hasir⁽¹⁾ avait déjà révélé que plusieurs fonctionnaires possé-
daient quelquefois en commun un même hief royal,

4° Quelquefois, ce sont des femmes qui « adoptent »⁽²⁾; d'au-
tres fois, les femmes sont « adoptées »⁽³⁾,

5° On ne peut pas dire que l'adopté⁽⁴⁾ est pauvre⁽⁵⁾, puisque
l'amende à payer par celui (adoptant ou adopté⁽⁶⁾) qui viole le
contrat est souvent de 1 mine d'argent et de 1 mine d'or, ou
de 10 mines d'argent et de 10 mines d'or⁽⁷⁾, et, d'autre part,
Tehip-tila, qui est tantôt adoptant et tantôt adopté, donc tan-
tôt aliénateur et tantôt acquéreur, n'est pas un petit proprié-
taire,

6° L'étude de ces textes donne l'impression que l'on a voulu
tourner une loi sans tomber sous les coups de la Justice. En
effet, nos contrats ont l'apparence d'adoptions, et pourtant il
ne s'agit pas d'adoptions réelles, il y a aliénation de par-
celles de terre ou de maisons, et pourtant ces aliénations ne
sont ni des ventes, puisque l'*ilku* reste à la charge de celui qui
aliène et ce que lui livre l'acquéreur est appelé « don », ni des
donations, sinon l'acquéreur n'aurait pas à faire un « don »⁽⁸⁾

(1) THUREAU DANGIN, in *RA*, XXI (1924), p. 1-58, voir p. 2-3

(2) Nos 57, 31 (une femme et un homme adoptent un « fils ») dans ces
deux textes, c'est Tehip-tila qui est « adopté »

(3) Nos 18, 82, 7 et suivants

(4) Ou l'adoptant, suivant que l'on fait ou non l'inversion

(5) Opinion de CHIERA-SPEISER (*A new factor*, loc. cit., et de Koschaker
en termes analogues (loc. cit., p. 57)

(6) Qui qu'il soit *ma-nu-um-ma ša KI-BAL (tu)* » *ma-na*, etc., 1, 10 et
suivant, 7, 14-17 1 *ma-na*, 13, 23-25, 31, 19-20, etc

(7) Nos 9, 22, 82, 12-13.

(8) *NIG-DA quistu* « don ou cadeau ». S'il s'agissait là du prix d'achat dé-
guisé, il serait bien modique,

pai contriat et, de plus, la terminologie de l'adoption n'aurait pas de raison d'être,

7° Quelle loi voulait-on tourner?

La loi que supposent Chiera-Speiser⁽¹⁾ interdisant d'acheter les terres reçues en héritage et dont le but aurait été de protéger les petits propriétaires contre les puissants et de conserver intacts les biens de la famille? Mais, nous l'avons fait remarquer, dans nos textes, il ne s'agit pas nécessairement de petits propriétaires. L'*ilku*⁽²⁾ qui demeure à la charge de l'adoptant fait songer au service de même nom que devaient au roi les fonctionnaires concessionnaires de fiefs à titre précaire⁽³⁾. Or, cette précarité ne serait-elle pas tombée en désuétude, à Nuzi? Peut-être ces fonctionnaires ou leur fils⁽⁴⁾ avaient-ils fini par se considérer comme personnellement *propriétaires*. Dans plusieurs textes, l'adoptant se dit *bél eqli* « propriétaire de la terre »⁽⁵⁾. La loi⁽⁶⁾ interdisait aux concessionnaires de vendre leurs fiefs et de les léguer à leur femme ou à leur fille. Ce serait cette loi que l'on aurait voulu tourner au moyen du titre coloré de l'adoption, l'aliénateur aurait joui, sans doute, de quelqu'un des privilèges du fils adoptif, ce qui expliquerait la modicité du « don » qu'il recevait.

Et le procédé avait acquis force de loi, puisque les contrats de cette catégorie sont nombreux et rédigés soigneusement

⁽¹⁾ *Loc cit*, p. 86.

⁽²⁾ Dans certains textes, il ne figure pas, on peut supposer qu'il le faut sous-entendre. Koschaker (*loc cit*, p. 60) n'admet pas que ce mot ait, dans nos textes, le sens de « service », ni celui de « taxe ».

⁽³⁾ THURÉAU-DANGIN, *loc cit*, p. 4.

⁽⁴⁾ Les fils, à condition d'être majeurs, obtenaient le fief de leur père. *Id.*, *ibid.*, p. 3 (avec références).

⁽⁵⁾ Nos 10, 26, 39, 18, 64 (nous avons fait remarquer déjà que, dans ce texte, c'est la seconde personne nommée qui adopte et que, précisément, le texte est rédigé en conséquence), 86, 26, 93, 33.

⁽⁶⁾ *Code de Hammurapi*, § 36-37.

suyvant des formules fixes, un fils du roi, *mâi sarrî* ⁽¹⁾, figure même, une fois, parmi les témoins

II

LANGUE ET GRAMMAIRE

D'après Chiera-Speiser, les noms de personnes et de villes, les termes techniques et certains détails ethnologiques et grammaticaux, prouvent que la langue originale des Nuzites était la même que celle des Hurrites-Mitannites ⁽²⁾, mais nos *dub-bi ma-ru-ti* sont rédigés en akkadien *sui generis*, dont ⁽³⁾ nous grouperons ici, simplement, les principaux caractères.

1. Graphie

A *Voyelles* — 1° *i* et *e* ne sont pas toujours distingués ⁽⁴⁾ *i-ki* pour *eqi* (?) « cours d'eau, canal »; *an-ni-it-le* (*annîti*), 8, 7, *i-ti-pu-uš*, 89, 4, partout ailleurs *i-te-pu-uš*; — *e-pu-uz-zu-ma*, 32, 4, 64, 3, 76, 4, partout ailleurs *i-pu-uz*; — *el-te-gi* (*laqû*), 23, 16

2° Comme dans les lettres de Mitanni (Tušiatla), on répète la voyelle d'une syllabe ouverte, bien qu'elle ne soit longue,

⁽¹⁾ N° 8, 23 Il est peu question du roi, d'ailleurs, dans ces textes Koschaker (p 63, n° 3) a relevé qu'on y parle trois fois de terre ou de verger de la reine (9, 8, 20, 9, 51, 6), de biens immobiliers et d'esclaves du « Palais », *ekalli*

⁽²⁾ En 1918, Scheil faisait observer (*loc cit*, p 65, n° 2) que la langue propre des gens qui avaient écrit les deux textes qu'il éditait, et dont le premier est une [*dub-bi ma-ru-ti*] de Kerkuk-Arrapha, paraissait avoir de l'affinité avec le mitanni, « comme plusieurs l'ont pensé après Pinches (1897) »

⁽³⁾ Pour les termes considérés comme proprement mitannites, voir Koschaker, qui les a relevés *loc cit*, p. 14-15, notes

⁽⁴⁾ Voir *Morphologie, Pronom indéfini*.


ni par nature, ni par position pa-ki-ra-an-na, 77, 11 (Contenau, 44, 10), il-ta-na-a-nu (*iltānu*), 92, 6, šu-pa-al (ina), 9, 8, etc., ú-ma-al-la⁽¹⁾, ú-za-aq-ma⁽²⁾, na-a-ši⁽³⁾, na-a-šu-ù, 38, 19, 56, 16, na-aš-šu, etc.⁽⁴⁾, is-sa-ba-at, 8, 9, il-qa-a (accus sing), i-din-na-aš-šu, id-di-na-aš-šu, i-ti-na-aš-šu, it-ti-na-aš-šu, etc., mais id-din-aš su⁽⁵⁾, i-bal-la-ka-at-ma, 36, 16

bi-ir-qa (ou ka)⁽⁶⁾, pa-i-ik-ra-na, 10, 13, mi-in-ta-di⁽⁷⁾, sa-ti-ir, 29, 28, 78, 21, i-di-in, 100, 9, cf 11, id-di-in, 82, 11, i-ti-in, 84, 6, i-it-ti-in, 90, 6, in-ti-in, 95, 8, it-ta-ti-in⁽⁸⁾, i-ḥa-l-iq, 8, 12

i-pu-ú-zu-ma (*epēšu*)⁽⁹⁾, ma-ru-ut-ti, 53, 1, 89, 3, (dans chacun des autres textes ma-ru-ti)

e-i pour i ma-ru-tē-i (*mârûti*), 33, 1 et 3

i-e pour i tab-ri-e (*tabrî*), 87, 5, e-li-en, 46, 8, 70, 6, 83, 8, e-li-en-nu, 87, 8, id-di-en (*iddin*), 72, 6, i-id-di-en, 6, 6, it-ta-di-en, 89, 7.

B *Idéogrammes* Ì-LAL ou Ì-LAL-E, SÈ (nadānu) au singulier 10, 10, 58, 7 et 10, 62, 6 et 9; 69, 6, Contenau, 44, 8; au pluriel 49, 8, et, souvent, accompagné d'un complément phonétique⁽¹⁰⁾,  (*lamû*), 95, 36 an-nu-ti IGI (meš) ù šu-nu-ma A-ŠAG NIGIN, dans cette formule fréquente, on a habituellement, au lieu de NIGIN, mu-še-el-mu-ú ou quelque terme équivalent⁽¹¹⁾, DIR (*malû*), Contenau, 14, 11, — AN-ZA-QAR

(1) *Vocabulaire malû*

(2) Voir plus loin *Morphologie, Verbe*

(3) *Passim*

(4) Voir *Morphologie, Verbe*

(5) *Idem.*

(6) Voir *Phonétique, Metathèse*

(7) Voir *Vocabulaire.*

(8) Etc Voir *Phonétique, Dentales*

(9) Pour les références, voir *Morphologie Verbe*

(10) Voir plus bas *Complément phonétique*

(11) Voir *Morphologie*

A-AG, GUD, GUN (*biltu*), GIŠ-ŠAR, GIŠ-ŠAR GAI-LA, 29, 19-20, É-GAL, 43, 6, 82, 6, É-GAL-GAL OU É-GAL^{kal} (?) 4, 4a, 22, 5, 30, 6, 34, 5, URUDU, HA-LA, IMER (mesure), KÁ, 59, 28, KA-GAL, 68, 41, KASKAL, NIG-BA, et des idéogrammes avec compléments phonétiques que nous allons citer

C *Déterminatif* — ʾ précède les noms propres de personne, il ne figure pas cependant devant le nom du père dont le fils vient d'être nommé, ni devant les noms des témoins ⁽¹⁾ Devant les noms propres de femmes, nous avons *sal*

Pour les empreintes de cachets, on a le plus souvent ^{zd}*ku-nuk* ʾ suivi du nom propre, quelquefois *zá* ʾ seulement 7, 16, 34, 24, 24, 29, 30, 31, 32, 53, 55, 59, 61, 76, 78, 98, ou *zd* sans *cuneus* vertical 6, 24, 29, 44, 46 et 47, 83, 85, 87, 42, 43 et 46, parfois, dans un même contexte, on a *zá* ʾ pour quelques noms et ^{zd}*kunuk* ʾ pour les autres, 5, 35; 42, 56, 60, 64, 68, 75, 89, cf. 94, 96 ⁽²⁾.

On met quelquefois *is* devant *ta-a-a-ri* Devant les noms propres de villes ou de villages, *al*, devant *apin* « mesure » *gis*

Pour le pluriel, *meš* (suivi, quelquefois, du complément phonétique *tum* ou *ti*) après les noms de personne IGI, LÚ, ŠEŠ par exemple dans la formule *an-nu-tum* IGI (*meš*) ^{tum}*mu-še-el-mu-ú*, 80, 19, 96, 36, cf 89, 19 LÚ (*meš*) IGI (*meš*) ^{tum}*mu-še-el-mu-ú*, IGI (*meš*) ^{ti} 3, 16; (*ši-bu-ti* 81, 35); 9 LÚ (*meš*) *an-nu-tum* IGI (*meš*) ^{tum}, 48, 28. Généralement au lieu de IGI (*meš*) on a LÚ (*meš*). ŠEŠ (*meš*) *an-nu-tum* 60, 11 et 14, (*ŠEŠ an-nu-tum*, 3, 2). Après DUMU, *meš*. De même, après *gud*, 3, 8, et après les noms de choses *sá*, 9, 11; 29, 13; 76, 10, NAGGA, 9, 11; quantité de ZABAR, 76, 9, ŠE, que l'on écrit aussi souvent sans aucun signe du pluriel, TUK 68, 14, 76,

(1) Exceptions le signe ʾ se trouve après IGI, devant le nom de chaque témoin aux n° 7, 10, 17, 53, 86, 90.

(2) Au n° 33, on a devant *chacun* des noms propres *zá* (*meš*) ʾ.

12, 80, 7, 86, 7, 76, 9 (túk *hi-a meš*), É (mes) 17, 10, É (*hi-a meš*) 48, 6, 59, 6, mais, partout ailleurs É (*hi-a*) 20, 5, 24, 5 et 8, 39, 5 et 6, 82, 9, 83, 10, URUDU (*meš*) 30, 9, 37, 10, 38, 13, 46, 12, 48, 9; 91, 11, 92, 10, mais aussi sans aucun signe du pluriel, 20, 12, 23, 15, 28, 11, 47, 13, 64, 10, A-šAG (*meš*)⁴, 31, 17, 51, 6, 83, 1, 5, qa-aq-qa-ru pa-i-hu (*meš*) 30 (n° 46, 5). Dans les verbes KI-BAL (mes), 60, 16.

D *Compléments phonétiques*. On écrit la dernière syllabe du mot akkadien, après l'idéogramme DUMU⁴, 39, 3, 73, 3, 75, 3, 83, 1, 5. Partout ailleurs, c'est-à-dire dans 90 textes envu on *ma-ru-ti*, nous avons, 26, 1 et 5 𒌦 𒌶 𒌵, dans les *Lois assyriennes*, pour une femme on écrira 𒌦 𒌶 𒌵⁽¹⁾, *dub-bi* ou *tuppi*^{pi}(?), *passim*

Pour les verbes, on écrit, à la suite de l'idéogramme, la dernière syllabe de la terminaison akkadienne DÙ⁴, 9, 4, DÙ², 35, 4, 36, 4, DÙ³ma, 58, 4, [73, 6], 81, 3 et simplement DÙ, 10, 4, ou DÙ *ma*, 1, 3, 5, 4, 43, 4, 70, 5, cf [72, 3], 74, 4, 96, 4, 97, 6, KI-BAL^{at}, 2, 12, 5, 13, 16, 15, 20, 18, 21, 14, 22, 20, 35, 13, 36, 14, 42, 13, 43, 15, 48, 16, 51, 13, 56, 14, 58, 14, 74, 17, 76, 16, [81, 14], 84, 10, 90, 7; 96, 14, KI-BAL^{kat}, 10, 11, 17, 19, 78, 26, 87, 22, KI-BAL^{tu}, 1, 10, 12, 15, 31, 19, 59, 27, 65, 13, 67, 19, 69, 10, 71, 17, 77, 15, 94, 17, 97, 12, KI-BAL^{tum}, 9, 23, 19, 15, 27, 20, 40, 13, 46, 21, 49, 14, 73, 19, 82, 4, 91, 17, KI-BAL^{du}, 70, 15, quiconque ša BAL^{tu}, 39, 8, 62, 15, 82, 12, ša BAL^{tum}, 79, 8, Contenau, 44, 15, ou bien 'BAL^{tu}, 93, 16, quelquefois, simplement KI-BAL, 38, 23, 63, 18, 92, 17, et KA-BAL, 75, 10, SÈ (*nadānu*), SÈ^{tu}, 5, 12,

(1) Dans un texte, donné en transcription et traduction seulement par CHIERA-SPEISER, in *J A O S*, t XLVII, 42, n° 5 = Nu 571 *ma-ar-tu-ti*

77, 10, 79, 7, 82, 3, 4, 87, 13, 97, 3, Contenau, 14, 7, au pluriel *se^{na}*, 9, 12, 13, 10, 12, 14, 7, 41, 15, 68, 12, 71, 16, 73, 17, 77, 7, 13, 95, 6, 97, 12, 98, 11 et 25, Contenau, 44, 6, et *se^{na-na}*, 82, 9, noter *na^{na} si*, 11, 7, *na-na se^{na}*, 28, 13, mais simplement *se*, au singulier, 10, 10, 58, 7 et 10, 62, 6 et 9, 69, 6, Contenau, 44, 8, et *se*, au pluriel 49, 8, — II- (*rašû*), *passim*, suivi de *meš^{si}*, 78, 17 (dans les autres textes, on a, pour le singulier, *na-aš-si* ou *na-ta-si*)

2 Phonétique

Les faits que nous allons relever correspondent à ceux que l'on a constatés dans la langue mitannienne

A *Gutturales*. — 1° *g* pour *k* il-ga (*ilka*), 45, 12, ú-za-ag-gu-ma (*zakû*)⁽¹⁾,

2° *g* pour *q* il-ga, 45, 12, il-gi, 87, 16, el-te-gi, 23, 16, 65, 8, il-ta-gi, 28, 20 (*laqû*), ba-gi-ra (*paqûru*), 28, 14,

3° *k* pour *q* ka-ka-ru, 100, 12, pa-ki-na-na, *passim*, ki-il-ti-šu (*qîštišu*), 86, 9; ki-na-at⁽²⁾.

4° *q* pour *k* il-qa (*ilka*), 4, 11, 22, 13, 25, 16, 41, 12, 62, 10, 67, 22, 91, 16, 92, 12, 93, 14, 98, 15, — mais il-ku, 85, 21, il-ki, 60, 11, il-ku-ú, 46, 15, 49, 17, a-qa-an-na, 9, 20 et 21

B *Dentales* — 1° *t* pour *d* it-ta-ti-in, 20, 11, 35, 9; 21, 8 (et l 10 it-ta-di-in; it-ti-in, etc (*nadânu*)⁽³⁾, na-ti-na-nu,

(1) Voir plus loin *Morphologie*

(2) Voir F *Contraction*.

(3) *Item*

68, 33, na-an-ti-na-nu, 29, 36, mi-in-ta-di, 22, 5, 30, 6, 34, 5, 54, 6, mi-in-ta-ti, 4, 4 a, 25, 5, 45, 5, 60, 6 ma-ti-id/t-mi (*madâdu*, Peim), 13, 18, a-ti-i (*adi*), 26, 12

2° *t* pour *t* ša-ti-ir, 27, 24, 68, 42, 59, 29 *mg-ti-ir* (c'est-à-dire šá-ti-ir) *sa-ti-ir*, 29, 28, 78, 31

3° *d* pour *t* an-nu-du, 16, 27, 68, 14, 31, 73, 32, 97, 4, ši-bu-du (an-nu-ti), 51, 33, a-ḫa-du-ti, 78, 1, ma-ru-di, 37, 1, am-ma-di, 46, 5 et 6, (et *am-ma-ti*, 19, 6, 42, 7, 76, 6), da-a-a-ri (mesure), 33, 5, Ḫu-ti-ia et Ḫu-di-ia, dans un même texte, 5, 3 et 11, 13, 14, de même Tu-ra-ii, 67, *passim* et Du-ia-ri, 67, 21, et encore Ma-ad-di-ia et Ma-at-ti-ia, 18, 3 et 13, i-bal-qa-du (pluriel), 3, 15, im-du-ut (Q^e de *mâtû*), 59, 20

C Labiales — 1° *b* pour *p* ba-gi-ra, 28, 14, ba-kı-ia-na, 33, 12, 38, 15, 60, 13, 68, 17, 83, 13, 98, 12⁽¹⁾, šu-ba-al, 11, 5, su-ba-la, 95, 5 (ailleurs *šu-pa-al*)

2° *p* pour *b*, dans l'idéogramme NIG-PA pour NIG-BA (*qīštu*), 29, 14

D. Nasales — *w* pour *m*. a-wi-ḫa-ru, 89, 5, a-wi-ḫa-ri, 84, 4, 90, 3, (a-mi-ḫa-ru, 15, 6, a-mi-ḫa-ri, 99, 5), ú-še-el-wu-ú, 23, 32, 25, 23-24, 48, 30, 80, 20, ú-še-el-wi-mi, 23, 14, mu-še-el-wu, 34, 25, 54, 25, 98, 24, mu-še-el-wu-ú, 68, 31.

(1) Voir *Métothèse* — On donne généralement *paqáru* comme néo-babylonien et *baqáru* comme ancien. Dans les textes de Chiera, on trouve 33 fois *pa-ki-ra-na* (n°s 1, 3, 4, 12, 13, 15, 20, 22, 25, 27, 30, 31, 34, 37, 40, 41, 45, 46, 48, 50, 52, 54, 55, 56, 57, 63, 77, 91, 92, 93, 97, 99, 100) et 7 fois seulement *ba-ki-ra-na* (n°s cités ci-dessus)

E *Chuintantes* — s pour š sa-ti-ir, 29, 28, 78, 31, su-ta-an⁽¹⁾, — l pour š, devant dentale ki-il-ti-šu, 86, 9, z, s pour š, voir *Morphologie, Verbe epěšu*

F *Contraction* — ki-na-at- pour qm-na at, 72, 5, 93, 6 (Dans des passages semblables, on a, par exemple i-na h-it, 75, 5, i-na e-h-en, 70, 6, i-na su-pa-al, 91, 4-5)

G *Dissimulation* — mi-in-ta-ti (*maddātu*)⁽²⁾, ma-an-tu-um, pluriel Peim. de *madâdu*, 11, 4 a

H *Métathèse* — bi-ir-qa pour piqra, 8, 9, 9, 13, 19, 17, 29, 16, 44, 9, 62, 12, 85, 18, 86, 10, 89, 13

I *Redoublement* — t an-ni-it-te, 8, 7⁽³⁾, — n i-din-nu, 80, 6; 83, 19⁽⁴⁾

3. Morphologie

1° *Pronom* — *Suffixes* Avec *nadânu* i-din-na-šu, 64, 10, id-din-aš-šu, 20, 14, i-din-na-aš-šu, 32, 9, 53, 8, 12, 60, 10, id-di-na-aš-šu, 72, 8, — it-ti-na-aš-šu, 56, 10, 64, 14, 74, 13, 76, 14, i-ti-na-aš-šu, 84, 9, 86, 9, i-it-ti-na-as-su-nu, 19, 13, 48, 7 et 11, 83, 23, i-din-na-as-su-nu-ti, 38, 14, it-ti-na-aš-šu-nu-ti, 52, 16, 73, 14, it-ta-ad-na-aš-su (Parfait Q^t), 81, 11, 89, 9, it-ta-ad-na-aš-nu-ti, 70, 11 71, 14, i-it-nu-ni-iš-šu, 19, 9

Pronom indéfini — ma-an-nu, 1, 10, 31, 19, 29, 21, 62, 15, 66, 12, 69, 9, 79, 8, 82, 4; 83, 30 87, 22, 99,

(1) Voir *Morphologie*

(2) Voir *Vocabulaire*

(3) Voir *Morphologie, Pronom*

(4) *Idem, Verbe*

13, Contenau, 14, 10, 44, 15, ma-nu, 53, 13, ma-nu-mi, 86, 15, ma-an-nu-um-mi, 64, 11, ma-an-nu-um-mi-e, 7, 14, ma-an-nu-um-me-e, 9, 22, 59, 26, 65, 4; 98, 17, ma-an-nu-me-e, 13, 23, 39, 7, — mi-nu-um, 59, 6

2° *Nom* — *eglu*, masculin šu-ú-ma, 4, 11, 41, 12-13, ša-a-šu, 87, 19, ša-su-ma, 98, 13, — féminin an-ni-ti, 98, 15, Contenau, 44, 9

i-ki pour *eqi* (?) « canal, cours d'eau », 20, 6

ilānu « nord », 91, 5 i-na il-ta-an N, 85, 6 i-na il-ta-na-an

pa-at a-bu-l (ina) 15, 7

Mimation — *é-kál-lm* (ou é-GAI ^{lm(?)}), 38 9, 29, 25, 59, 28 — Voir *Pronom indéfini*

3° *Verbe* — *a Par' Q* singulier *epéšu*, 1-pu-uš, 15, 5, 1-pu-uš-ma, 56, 4, 79, 5, 1-pu-uz, 22, 4, 1-pu-zi-ma, 82, 2, — avec suffixe 1-pu-uz-zu (*ipussu* < *ipuššu*), 34, 3, 41, 4, 45, 3, [51, 4], 54, 3, 57, 3, 60, 5, Contenau, 4, 3, 14, 4, 1-pu-zu, 18, 4, 55, 3, 69, 9, 93, 4, 95, 3, 100, 4, ^{pu^{zu}}, 35, 4, 36, 4, ^{pu^{zu}}-ma, 58, 4, [73, 6²], 81, 3, 1-pu-uz-zu-ma, 2, 3, 7, 4, 20, 4, 24, 4, 42, 4, 53, 4; 1-pu-zu-ma, 33, 4, 1-pu-ú-[zu]-ma, 28, 4, e-pu-uz-zu-ma, 20, 4, 32, 4, 64, 3, 76, 4, — pluriel 1-pu-su, 25, 4; 37, 15, — avec suffixe 1-pu-su-us, 3, 4, 19, 4, 77, 4, 1-pu-šu-šu-ma, 38, 6, 39, 3, 1-pu-zu-nu-ma, 82, 8

Nadāmu id-din, 57, 8, 75, 7, 9, 92, 11, 1-din, 3, 10, 4, 5, 7, 12, 8, 10, 15, 11, 34, 6, 9, 37, 13, 45, 6 et 8, 54, 8, 10, 55, 7, 10, 63, 10, 14, 91, 10, 15, 93, 9, 1-di-in, 18, 7, 25, 10, 41, 7, 10, 57, 6, 93, 11, 100, 9, 1-din^m, 60, 15, 85, 15, 1-ti-in, 56, 8, 64, 7, 84, 6, 92, 9, it-ti-in, 2, 8, Contenau, 14, 10, in-ti-in, 95, 8, avec suffixe 1-din-na-šu, 7, 13, id-din-aš-šu, 20, 14, it-ti-in-aš-šu, 1, 9,

1-it-u-na-aš-su-nu, — pluriel 1-di-nu, 3, 7, 15, 8, 37, 9, 1-di-nu-ú, 25, 24, it-ti-nu-ú, 48, 29, avec suffixe 1-it-ti-nu-ni-ış-su, 19, 9

b Parfait Q^t — *epěšu*, singulier 1-te-pu-uš, 6, 7, 11, 4, 13, 4, 17, 4, 27, 4, 40, 3, 49, 4, 59, 4, 63, 4, 65, 3, 84, 4, 85, 4, 87, 4, 90, 3, 92, 4, 1-ti-pu-uš, 89, 4, avec suffixe 1-te-pu-zu (*itepuššu*) Contenau, 17, 10, pluriel 1-te-ip-šu, 85, 3, 99, 4, — pluriel avec suffixe 1-te-ip-šu-uš, 31, 5, 94, 5, 1-te-ip-su-šu, 67, 6, 1-te-ip-su-su-ma 29, 4, 71, 6

c Parfait Š lamû, singulier 1^{re} personne ú-še-el-wi-mi, 23, 14, pluriel u-se-el-mu-ú 74, 36, 97, 25, ú-še-el-wu-ú, 11, 18, 23, 32, 25, 23, 24, 48, 30, 80, 20

d Imparfait Q nadānu 1-na-din (assez fréquent), 1-na-andin, 2, 11, 9, 15, 12, 14, 16, 13, 20, 17, 23, 19, 1-na-andi-in, 21, 13, 36, 13, 48, 15, 72, 9, 74, 16, 75, 12, 76, 19, 77, 7, [81, 13], 85, 21, 87, 19, 95, 15, 18, 96, 13, 1-na-an-ti-in, 1, 7, 11, 13, 16, 90, 8, — pluriel 1-na-di-nu, 25, 15, 89, 15, 1-na-andi-nu, 29, 19, 83, 27, 98, 15, 1-na-andi (fin de ligne), 40, 12 et 15, 49, 13 (cf 1-ia-di, 44, 6 et 8), 1-na-andi-in-nu, Contenau, 44, 12, 1-na-an-ti-nu, 19, 16 et 20, 46, 20, 59, 18, 67, 17, 68, 20, 70, 14, 94, 15, 99, 10, *sabātu* 1s-sa-ba-at, 8, 9, *balakatu* singulier 1-bal-kat, 4, 12, 18, 14, 22, 15, 30, 14, 34, 14, 45, 13; 54, 14, 55, 15, 100, 16, 1-bal-la-ka-at-ma, 33, 16, 1-bal-qa-at, 95, 9, pluriel 1-ba-la-ka-tum, 6, 8, 8, 18, 1-bal-la-ka-tu, 32, 14, [64, 11], 88, 15, 1-bal-ka-tum, 13, 24, 1-bal-kat-tum, 25, 15, 1-bal-qa-du 3, 15, 1-ba-la-aq-qa-tum, 11, 12

e Imparfait Q^t nadānu 1-ta-di-in, 44, 6 (régulier it-ta-din, 5, 8, 16, 7, 21, 10, 23, 8, 27, 12, 15, 43, 9, 46, 15,

61, 8, 76, 10, 78, 5, 11, 24, [81, 9], 96, 8, 11), it-ta-ti-m, 20, 11, 21, 8, at-ta-din, 23, 15, 59, 25, avec suffixe it-ta-ad-na-aš-šu, 5, 10 (11, 9 it-ta-na-aš-šu), [16, 10], pluriel. it-ta-ad-nu, 46, 11, 68, 16, 70, 8, 71, 10; 73, 10, 94, 8, 97, 8

f Imparfait I malû, ú-ma-al-la, passim, zakû ú-za-qa, 84, 14, ú-za-qa-ma, 10, 14, 28, 16, 33, 13, ú-za-aq-qa, 48, 14, 60, 14, 68, 19, 76, 16, ú-za-aq-ma, 8, 10, ú-za-qa-ma, 34, 11, [44, 10], 62, 13, ú-za-aq-ma, 20, 16, ú-za-ak-ka-ma, 1, 7, 13, 15, 16, 12, 81, 12, ú-za-aq-qa-ma, 2, 10, 9, 14, 12, 13, 13, 15, 16, 12, 20, 16, 21, 12, 23, 18, 27, 18, 35, 11, 40, 11, 42, 11, 74, 15, 78, 18, 83, 26, 85, 19, 86, 11, 18, 93, 13, 96, 12, 98, 14, 99, 9, ú-za-ag-ga, 41, 12, ú-za-ag-ga-ma, 4, 9, 22, 12, 30, 11, 45, 10, 100, 14, ú-za-aq (fin de ligne), 55, 13 (cf ú-za-aq-qa-ma, 63, 16), — pluriel (ú-za-ak-ku, 15, 14), ú-za-ku ma, 25, 13, ú-za-ak-ku-ma, 3, 13, 29, 18, 31, 15, 38, 16, 46, 19, 67, 16, 70, 13, 71, 16, 73, 17, 94, 14, 97, 12, ú-za-ak-ku-ú, 3, 13, ú-za-ak-ku-ú-ma, 77, 13, ú-za-ag-gu-ma, 19, 19

g. Participe Š lamû pluriel (au lieu de mušalmûti) mu-se-el-wu, 4, 24, 15, 29, 22, 20, 34, 25, 54, 25, 98, 24, mu-še-el-wu-ú, 68, 31, mu-šal-mu, 29, 35, mu-še-el-mu-ú, 17, 30, 21, 32, 68, 31; 73, 33

h Permans bal-la-qa-tu (man-nu ša), 7, 15, 53, 13

4° Enclitique — Comme au Mitanni⁽¹⁾, *mi* pour *ma im-ma-ti-mi-e*, 59, 19 (= *immatima*, El Am im-ma-ti-(i)-me-e), ma-nu-um-mi-e, ma-nu-um-mi⁽²⁾, il-ta-gi-mi, 3, 17, ú-še-el-wi-mi, 32, 14, ma-ti-it-mi, 13, 18

⁽¹⁾ El Am, lettres de Tušratta

⁽²⁾ Voir *Morphologie, Pronoms*

4 *Syntaxe*

Substantif — Etat construit 10 *ma-na a-na-ku*, 85, 16, 50 *sicles a-na-ku*, 86, 7

Verbe — *il-ki* *na-a-ši*, 60, 11-12, de même 9, 17-18, 12, 10-11, 27, 15-16, 46, 15, 49, 17, mais irrégulièrement *il-qa* (*našû*), 11, 10-11, 13, 18-19, 41, 12, 62, 10, 67, 21, 91, 16, 98, 15, *i-l-ik-šu* la 1-la-ak, 8, 8, *qa-aq-qa-ru il-gi*, 46, 25

Préposition *ma* 1-na *su-ta-nu*, 42, 6, *su-ta-an-nu*, 85, 10 (mais 1-na *su-ta-an A-SAG*, 27, 9, 10, 29, 7, 87, 9), 1-na *e-li-nu* (*eqlî*), 85, 9, 98, 4, 1-na *il-ta-an-nu*, 83, 12, 1-na *il-ta-na-a-na*, 92, 6 (mais 1-na *il-ta-an*, 91, 5, *il-ta-na-an*, 85, 6)

Conjonction *summa s* *pa-ki-ra-na i-ta-su-û*, 1, 6, *sum-na pa-ki-ra-na i-raš-su-û*, 20, 14-15, *sum-ma AŠ-AG di-na* (*pa-ki-ra-na*, *passim*) *i-ra-aš-ši*, 16, 11, *TUK**, 5, 11, 23, 17, *sum-ma A-SAG bi-ir-ka ir-ta-ši*, 19, 17

5 *Vocabulaire.*

a-mi-ḥa-ri = une partie du *homer* (1 *IMER* = 10 *awiharu*) *Koschaker, loc cit*, 14, n° 1 *a* (*sum AFIN*) *eqlî*, 99, 5, *a-mi-ḥa-ri*, 15, 6, *a-wi-ḥa-ru*, 89, 5, *a-wi-ḥa-ri*, 84, 4, 90, 3 Ce mot serait subaréen ou mitannite

am-ri-ut (1-na) *giš-šar*, 76, 8. Cf *Thureau-Dangin in RA*, XXI (1924), 8, n° 2

a-na, 33, 11 || *ki-ma*, 67, 12, etc, dans même expression, *ki-ma* (*a-na*) *nig-ba*

AN-ZA-QAR *terroir* ⁽¹⁾, 1, 4, 7, 5-6, 11, 5, 16, 5, 27, 11

⁽¹⁾ Sens précisé par *Gadd in RA*, XXIII (1926), 84

31, 7, 33, 6, 35, 6, 36, 7, 38, 6-8, 40, 5, 49, 6, 67, 8, 70, 6, 75, 6, 80, 4-5, 85, 11, 93, 6

balkatu Cf Gadd, *loc cit*, p 85, n 10

GIG froment, 59, 16 (5 IMER ŠE 2 IMER GIG) Références in Hrozný, *Getreide*, 197

di-na sum-ma A-ŠAG (ou GIŠ-ŠAR) *di-na* ir-ta-si, 42, 10, 43, 14 [dans les autres textes ⁽¹⁾ *pa-ki-ra-na* ou *bi-ir-ga* (*ka*)].

É-GAL-GAL « Palais », 4, 4, [22, 5], 30, 6, 34 5

un-du || *i-na ú-mi*, 31, 37, à rapprocher de 13, 22 — Dans *El-Am* undu, untu, untum, indum, endum

zakù Pour le sens, voir Gadd in *RA*, XXIII, p 85. et *Lois assyriennes*, § 48, 17

hazannûtu fonction de *hazânu*, 46, 24.

IMER = *awîharu* à Nuzi, constamment employé comme mesure de superficie, et, quelquefois, comme mesure de capacité

ha-wi-il-ki (i-na li-it), 100, 6 Mot subaréen ou mitanite?

canal ou autre cours d'eau *a-tab-bi* (ina ah), 56, 6, 93, 5, 4, 4 (ina li-it), 9, 6 (ina su-ta-an), *na-ah-li* (ina sa-pa-at), 58, 5, *har-ri*, 98, 5.

ku-ma-nu, 81, 5, *ku-ma-ni*, 77, 5, une partie du IMER(?)

ki-mu, 15, 11, 37, 8-9, 13, 63, 9, 68, 15, 80, 6, 86, 9, 95, 6, *ki-i-mu*, 29, 14, 55, 7, 87, 11 Dans cette collection, on a habituellement *ki-ma* (écrit aussi *ki-i-ma*, 17, 13 et 16, 47, 5, 46, 11, 64, 7, 91, 10, 15).

LAL, Ì-LAL-E (pour *ú-ma-al-la* ou *i-na-dm*, plus fréquents), 8, 19 33, 18, 39, 9, 53, 15, 66, 14, 69, 10, 82, 5, 15, 95, 10 (Ì-LAL)

lamû « délimiter une terre ou un veiger » Pour les références *Morphologie, Verbe*

(1) *Di-na* encore aux n° 2, 5, 16, 21, 23, 35, 36, 51, 67, 70, 71, 73, 74, 94, 96, *bi-ir-ga* n° 8, 9, 29, 44, 62, 65, [83], 85, 86, 89, *bi u ka*, 19 Pour *pa-ki-ra na*, voir *Phonétique labiales*

ā-t (ina) «au bord (de champs)», 13, 7, 17, 5, 6, 21, 5, 23, 7, 40, 5, 43, 5, 54, 4, 63, 7, 10, 6, (de verge), 20, 9, (d'un chemin), 14, 4-5, (de maison), 17, 9-10, Contenau, 14, 5, var ina ti-lu, 28, 6 Voir Vocabulaire, Canal.

malû, au sens de «payer», ú-ma-al-la, ú-ma-al-lu-ú (pour ina-din, ou pluriel, très fréquent) ú-ma-al-la, 5, 15, 7, 17, 10, 12, etc, 55, 16, 74, 19, 77, 15, 78, 28, 81, 16, 83, 32, etc, ú-ma-al-lu, 67, 20, 70, 16, 71, 19, 94, 18 Cf Lois assyriennes, même sens, col III, 75 ú-mal-la || i-ad-da-an, l 71

ma-ah-ra-at-tum, 89, 5, 13, 18, 21, ma-aq-ia-ti (ina e-li-en), 83, 9

ma-na-ha-ti «peines et frais», 8, 13

mašâru im-ta-šai, 68, 35 Pour le sens, voir Gadd, loc cit, 84, Koschaker, loc cit, 20, n 2

mud-di (ki-ma) «(selon) la mesure (chose mesurée)», 6, 5

mûrâkû, mu-ru-uk-su «sa longueur», 19, 6, (mu-ra-ak-su, 19, 6, 42, 7-8, 46, 5-7, 76, 6)

mi-in-ta-di, mi-in-ta-ti «mesure», ou quelque chose d'équivalent (mindâtu, middâtu), 4, 4, 22, 5, 25, 5 (par exemple 1 IMER A-ŠAG . i-na mi-in-ta-ti ša É-GAL-GAL, 4; mi-in-ta-di GAI ša É-GAL, 22, 5).

nadmânu na-ti-na-nu, 9, 34, 68, 33, na-an-ti-na-nu, 29, 36 Sens «vendeur» d'après les dictionnaires et Meissner, Studien assyr Lexicographie (1925), p 14, mais, ici, le mot ne s'applique sûrement pas, du moins directement, au vendeur. D'ailleurs, s'il s'agit de ventes, dans ces textes, ce sont ventes d'un genre bien à part. Gadd a proposé, pour six contrats de vente de Kerkuk, le sens d'«individu qui appréciait en argent la valeur de l'objet vendu»

su • tant de su kaspi, 77, 8, 78, 10, 12

pa-i-hu (qa-aq-qa-ru), 46, 5, (A-ŠAG), 19, 5 Gadd, loc. cit,

34, 4 *enclosed* $\sqrt{\text{paḥû}}$ Koschaker, *loc cit.*, 14, n III b

« vielleicht ein städtisches Grundstück »

sar-pa, synonyme de *haspa*, 47, 16.

si-ri-ti (ina), 19, 5 a, *zi-ri-ti*, 20, 7

qa aq-qa-ri (pour *eql*), 46 15 (et 25)

rupšu, *ru-pu-uz-zu* « sa largeur (d'un champ) », 19, 7

šu-du-ti (suddu), 87, 24-25, cf 85, 26 « puits, fosse ou réservoir » Cf Gadd, *loc cit.*, 85

ši-i-qa « irrigué (?) » tant de superficie de terre *ši-i-qa* 75, 4, *ši-qa*, 5, 5, [36, 5], 94, 6, *ši-qa-a*, 11, 4, *ši-lu*, 67, 7, 71, 7, 79, 6, ou bien $\sqrt{\text{šeqû}}$ « mesurer (?) » Cf Landsberger in *Z D M G*, t 69, 527 in 243, où il s'agit de mesure de capacité

ta-a-a-ri || *middātu* (Cf *J A O S*, *loc cit.*, 39 in 7), *i-na ta-a-a-ri* ša É-GAL^{lm}, 13, 17-18

labrû (*eqlu*) « gras (?) », *tab-ru-û*, 17, 9, *tab-i-e*, 87, 5

Autres mots classés comme subaréens, dans Koschaker, p 14-15, notes.

QUELQUES EXPRESSIONS

Birqa irtaši (ou quelque autre forme verbale), c'est la formule presque stéréotypée, pourtant, 8, 9 *šum-ma eqlātu pi-ir-qa is-sa-ba-at* Code Ham, § 279, 69 . *šum-ma ba-ak-ri ir-ta-ši* — *Baqâru*, voir Gadd, *loc cit.*, p 87, n 24 (*paqirana*), et 89, n 23

« Exercez les fonctions de *hazânu* » N *ha-za-an-nu-ta i-pu-us*, 46, 24

Ki-ma NIG-BA-šu, très fréquent — Contenau, 44, 8 *ki-i* NIG-BA-šu

« Supporter, endosser la taxe » *ilka našu*, 41, 12, 45 19 46, 15-16, 49, 17-18, 57, 12, 60, 11

Parmi les témoins, souvent il en est quelques-uns dont on

dit «ce sont les témoins qui ont delimité la terre» *annûti awêlû šibûti ša A-SAG usel-m(w)u*, ou bien *annûti etc A-ŠAG il-mû*, ou encore *annûti etc mušelmu û nadinânû ša kaspi*, *an-nu-tum šu-nu awêlû û-šal-mi-nu ša A-ŠAG na-ti-na-nu ša kaspi*, 9, 33-34, ou autres formules presque identiques ⁽¹⁾

⁽¹⁾ Sur le sens, surtout au point de vue juridique, voir la longue étude de P. KOSCHAKER, *loc cit*, 67, 81

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 16 NOVEMBRE 1928

La séance est ouverte à 5 heures, sous la présidence de M S LÉVI
Étaient présents

M^{lles} GALLAUD, HOMBURGER, LALOU, MEYER, MM AEŠKOLY-WEINTRAUB, BOUVAT, CABATON, FERRAND, FADDEGON, HACKIN, JEAN, KHAÏRALLAH, LÉVY, MEILLET, MORET, MINORSKY, NAU, NIKITINE, NYBERG, RENOU, RIZA NOUR BEY, DES ROTOURS, SIDERSKY, STERN, TAKAÏGHVILI, VOSY-BOURBON, membres, BENVENISTE, secrétaire

Le procès-verbal de la séance du 11 mai 1928 est lu et adopté

M VOSY-BOURBON, trésorier de la Société, étant démissionnaire, il est procédé à son remplacement, M HACKIN est proposé à titre provisoire, jusqu'à la prochaine séance générale, et élu

L'échange de publications est adopté avec l'Association scientifique de l'U R S S pour l'étude de l'Orient, et avec la Chambre du Livre de la R S S d'Azerbaïdjan

Présentation d'ouvrages H SMITH, *Saddanitz*, par M FOUCHER, *Bier und Bierbereitung bei den Völkern der Urzeit*, par M SIDERSKY, SAUBIN, *Lexique assyrien-français*, et BÉRIDZÉ, *Rusthawelt*, par M FERRAND MISS GETTY, *Gods of Northern Buddhism*, par M HACKIN, *Tabriz*, par M MINORSKY

Sont élus membres de la Société

MM FEDTCHENKO, présenté par MM ELISSÉEV et BOYER,

MERCER, présenté par MM FERRAND et BOUVAT,

ORSOLLE, présenté par MM LA VALLÉE POUSSIN et PRZYLUCKI

M. Sylvestre Lévi prononce l'allocution suivante

Messieurs,

« En ouvrant cette séance la première de l'année et la première que j'ai l'honneur de présider, permettez-moi de vous adresser mes remerciements pour l'honneur que vous avez eu la bonté de m'accorder. Le proverbe veut que les absents aient toujours tort, mais il semble que parfois l'absence soit une recommandation et confère une sorte de prestige. J'étais à Java le jour où vous m'avez élu, je venais de passer deux ans au Japon et j'allais prendre le chemin de l'Inde. Le temps est bien lointain où les orientalistes n'étudiaient l'Orient qu'à travers les livres.

« La succession que vous m'appellez à recueillir est lourde, je viens après un président dont on peut dire qu'il fut parfait. Déjà M. Ferrand a retracé devant vous la vie et la carrière de M. Senait, M. Foucher prépare, je crois, une notice développée qui paraîtra dans notre *Journal*. Je ne veux pas m'exposer à répéter l'un ou à anticiper sur l'autre. Je ne puis pourtant pas me dérober au devoir de rappeler dans cette séance le nom et le souvenir d'Émile Senait. Tous, ici, nous l'aimions, nous le respections. Je chais de ses manières, son autorité douce et discrète, sa belle humeur souriante, son affabilité, l'élégance de sa parole, la dignité naturelle de sa prestance associée à une familiarité de bon aloi composaient une figure unique où nous nous plaisions à saluer le type de « l'honnête homme » tel que l'époque classique l'avait conçu. Mais, permettez-moi de vous le dire, ceux d'entre nous que la communauté des études rapprochait plus étroitement de lui avaient encore d'autres raisons de l'admirer et de l'aimer. Ce savant, que la nature avait comblé de ses faveurs et qui aurait pu légitimement prétendre à la grande notoriété, avait réservé la meilleure part de ses efforts aux domaines les plus austères des recherches indiennes : l'épigraphie, la paléographie, la grammaire, la linguistique. Il ne s'en écartait que rarement pour écrire des articles ou des essais qui attestaient, pour ainsi dire, devant le grand public la richesse de son savoir, la clarté de son esprit, la lucidité de son style, et il s'empressait de revenir à ses études favorites. La noblesse de son âme s'affirmait ainsi dans sa conception de la science, la poursuite de l'exacte vérité lui semblait être le plus digne emploi de l'intelligence humaine. J'ai peine à refouler tous les souvenirs qui m'assiègent, après avoir vécu plus de quarante années auprès de lui, vous m'excuserez si je rapporte un trait où son nom vient évoquer un autre nom qui m'est bien cher et que je ne me pardon-

nerais pas de ne pas prononcer ici aujourd'hui Le 6 août 1888, un télégramme de nuit m'annonçait la mort tragique, dans les Alpes, du maître qui m'avait initié à l'Inde et qui est resté à travers toute ma vie l'inspirateur de mon travail et le guide de ma conscience Abel Bergaigne Le lendemain matin, M. Senart était chez moi, il arrivait de la campagne « J'ai deviné, me dit-il, ce que ce deuil était pour vous, j'ai « tenu à vous dire tout de suite que je ferai de mon mieux pour rem-
« placer Bergaigne auprès de vous » Ai-je besoin d'ajouter qu'il tint parole ? Vous comprendiez, Messieurs, quels peuvent être mes sentiments les plus profonds le jour où votre choix m'appelle à occuper sa place

« Toujours préoccupé des intérêts de notre Société, soucieux des responsabilités qu'il avait assumées en acceptant la présidence il m'entretenait fréquemment des questions que pose à notre Société centenaire le mouvement irrésistible de la vie Cet hiver encore, peu de jours avant sa mort, il m'en écrivait à Tokyo C'est donc encore rendre hommage à sa mémoire que de passer brièvement en revue les problèmes les plus pressants, pour vous inviter à en chercher la solution dans un commun effort

« Un fait patent, constaté de tous, décèle la crise de la Société asiatique Notre *Journal* est en retard d'un an Personne de nous ne saurait être mis en cause Nous avons eu tour à tour comme rédacteurs de notre *Journal* deux hommes qui y ont apporté autant de dévouement que de compétence M. Finot et M. Ferriand Le mal vient d'ailleurs, en dehors de nous, mais il montre que la Société n'a plus assez de crédit ou de prestige pour triompher des lenteurs d'une administration indifférente De plus, tandis que les sociétés d'orientalisme à l'étranger ont repris leur périodicité régulière qui avait été troublée par la guerre, nous sommes encore au régime des restrictions, nous continuons à publier deux fascicules, au lieu de trois, par semestre Notre production, quelle qu'en soit la qualité, s'est donc réduite en quantité, et par suite en variété Et cette fâcheuse compression survient au moment où les études orientales prennent une ampleur et une intensité inattendues Les transformations politiques, économiques techniques du monde contemporain ont réagi gravement sur l'orientalisme L'Orient pittoresque du romantisme n'est plus qu'un fantôme du passé déjà lointain, l'Orient de musée et de bibliothèque est à son tour grandement compromis L'Orient, puisqu'on est convenu d'appliquer ce nom à l'ensemble disparate des civilisations qui se sont formées et développées en dehors de la civilisation européenne l'Orient est soudé à la vie quotidienne de

l'Occident, un turquisant, un maniste, un indianiste, un sinologue n'ont pas le droit d'ignorer les problèmes actuels de la Turquie, de la Perse, de l'Inde ou de la Chine. Les vieilles cloisons, qui répartissaient en tranches commodas l'étendue de l'horizon historique, sont tombées. La doctrine de l'évolution nous a accoutumés à rattacher par des liens intimes la série des stades successifs, à rechercher dans le passé l'explication du présent, et dans le présent l'explication du passé.

« Au reste, et bâtons-nous de le dire, si notre *Journal* est en souffrance, ce n'est pas que l'orientalisme français s'étiolle. Tout au contraire. La magnifique richesse de ses développements récents a provoqué l'inevitable division du travail. Du Maroc à l'Indochine, sur toute la largeur de deux vastes continents, la France a créé des institutions qui publient à l'envi des revues et des bulletins d'une importance capitale. Quel doit être le rôle de notre *Journal* en face de ces publications? Quel doit être le rôle de la Société asiatique en face de ces groupements spécialisés? Je ne prétends pas vous apporter de réponse à ces questions. Mais je ne puis m'empêcher de souhaiter que notre Société reste et devienne de plus en plus le centre de convergence de toutes ces institutions dispersées, qui, pour le salut même de la science, ont besoin de maintenir le contact entre elles. C'est chez nous, et chez nous seulement, que les sémitisants peuvent se rencontrer avec les ayyanisants, ou les islamisants avec les bouddhisants. Et c'est cette cohésion seule qui peut assurer dans nos études la perpétuité d'une tradition qui est l'honneur du génie français, le goût et le sens de l'humanisme qui anime et féconde les recherches de l'érudition. C'est cette inspiration que je voudrais voir aussi s'exprimer dans notre *Journal*, tout en continuant à publier des mémoires spéciaux dans tous les ordres de discipline que nous représentons, il réserverait une place privilégiée aux articles qui traitent des questions d'ensemble ou qui discutent des problèmes où plusieurs disciplines se trouvent simultanément intéressées.

« Si je ne craignais d'abuser et de votre temps et de votre attention, j'aurais aimé à examiner aussi avec vous la question des comptes rendus bibliographiques dans notre *Journal*. La comparaison avec certaines revues étrangères, est, sachons le reconnaître, humiliante pour nous. Il faut que nous arrivions à y introduire plus d'ordre, de la méthode, un équilibre judicieux. La commission du *Journal* pourra, si vous le voulez, être saisie de cette question et préparer un rapport qui vous sera soumis.

« Enfin, et surtout, nous avons à nous préoccuper du recrutement de notre Société. Mesuré à l'étendue du domaine que nous couvrons, le

nombre de nos membres est dérisoire. On peut incriminer notre local, qui n'est pas fait à coup sûr pour attirer et séduire le grand public. Vous savez quels efforts M. Senart avait dépensés pour nous assurer ailleurs une installation moins rebataive, mieux adaptée à nos besoins, dans ses dernières volontés il pensait encore à l'«emménagement» futur de la Société et il réservait sur les libéralités qu'il nous destinait une somme de 25 000 francs affectée à cet emploi spécial. La loi ne nous permet pas encore de prendre possession de notre nouveau local, que des locataires privilégiés ne veulent pas abandonner. Mais est-il nécessaire d'attendre une échéance toujours incertaine pour essayer d'éveiller la Société à une vie plus active? Paris, notre beau Paris, tient à notre disposition des ressources merveilleuses si nous savons les utiliser : voyageurs, explorateurs, missionnaires, fonctionnaires coloniaux, amateurs cultivés peuvent et doivent former une chaîne continue entre nous et l'Orient, tant proche que lointain. Sans faire tort aux communications érudites, qui constituent la garantie morale de la Société, des conférences — avec les indispensables projections — sur tous les aspects de l'Orient, présent ou passé, — arts, sciences, mœurs et coutumes, littérature, religions, etc., introduiraient dans nos séances un élément de variété où nous aurions tous à gagner mieux qu'une distraction futile et qui nous amènerait du dehors les recrues nécessaires, car sans elles notre budget à l'étroit nous condamne à une existence réduite, à des publications déficientes, à prolonger et à aggraver les maux dont j'ai eu devoir vous apporter une confession sincère le jour où j'inaugure des fonctions dont je sens tout le poids. Soyez assurés en tous cas que je m'emploierai de mon mieux pour répondre à la confiance que vous m'avez témoignée »

À la suite de cette allocution, un échange de vues a lieu entre MM. LÉVI, BOYER, MINORSKY, KHAÏRALLAH, SIDERSKY, sur les moyens propres à attirer une plus large audience à nos réunions.

M. H. S. NYBERG expose qu'il a pu restituer un hymne de quatre strophes au dieu Zervân, noyé dans la prose du premier livre du *Bundahisn*. La notoriété du zervânisme dans les pays qui avoisinent l'Iran occidental atteste l'importance et l'antiquité de ce système qui faisait d'Ohimazd et d'Ahrîman les fils jumeaux de Zervân, dieu du Temps. L'hymne en question exalte le dieu sous ses différents attributs et nous aide à comprendre comment la religion manichéenne du Fatum se relie au «fatalisme» oriental.

M. MEILLET insiste en quelques mots sur l'importance que présente

la découverte de M NYBERG pour notre connaissance de la poésie et de la pensée uariennes

La séance est levée à six heures et demie

SÉANCE DU 14 DÉCEMBRE 1928

La séance est ouverte à 5 heures, sous la présidence de M Sylvain LÉVI

Étaient présents

M^{lles} GALLAUD, LALOU, la princesse MURAT, M^{me} STCHOUPAK, MM BACOT, BLOCH, BOUVAT, FADDFGON, FERRAND, FOUCHER, GAUDEFROY-DEMOMBYNES, GRAFFIN, HADJIBEYLI, HUMBERT, JEAN, LELVRE PONTAIS, DL MAYDELL, MINORSKY, NAU, NIKITIN, NYBERG, RAVASSE, RENOU, VOSY-BOURBON, membres, BENVENISTE, *secrétaire*

Le procès-verbal de la séance du 16 novembre est lu et adopté

Présentation d'ouvrage C^{te} de SERCEY *La Perse en 1839-1840*, par M NIKITINE

Sont élus membres de la Société

M^{me} DEVONSHIRE, présentée par MM NIKITIN et RAVASSE,
MM MAIGRET, présenté par MM GAUDEFROY-DEMOMBYNES et FERRAND
SAUVAGET, présenté par MM GAUDEFROY-DEMOMBYNES et P BOYER,
LAOUST, présenté par MM GAUDEFROY-DEMOMBYNES et P BOYER

M FOUCHER fait une communication au sujet de la ville de Kāpiçi
(Voir l'Annexe au procès-verbal)

M Sylvain LÉVI, qui se trouve avoir réuni un dossier de références concernant Kāpiçi, se déclare d'accord avec M FOUCHER sur l'importance ancienne de cette ville et présente quelques observations au sujet des formes très variées que son nom affecte dans les textes

La séance est levée à 6 heures un quart

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL

LA VILLE DE KÂPÎÇI

(Résumé)

M le professeur E. J. Rapson a retrouvé le nom de la ville de Kâpîçî sous la forme *Kavisi* au revers de certaines monnaies d'Eukratidès, et le « Kalasi » donné par les textes comme la ville natale de Menandre paraît n'en être qu'une déformation.

Je rappelle que la Délégation archéologique française en Afghanistan croit avoir fixé exactement le site de cette vieille capitale de toute la région aujourd'hui dénommée le « Kohistan (ou pays montagneux) de Kâboul », et le tracé de la grande voie de communication qui par les vallées de Nijrao, de Tagao et de Lamghân (Lampaka) la reliait directement avec Nagarahâra (Jellâlabâd) et l'Inde. Cette ancienne grande route ne passait pas par Kâboul, qui n'a grandi en importance et n'a supplanté Kâpîçî qu'à partir du VIII^e siècle de notre ère. Encore le vieux Kâboul ne s'élevait-il pas exactement sur l'emplacement du Kâboul actuel, mais à quelque distance dans le Sud-Est sur la rive droite de la rivière de Logai.

Tout ceci a déjà été exposé ailleurs ⁽¹⁾, je tiens encore à exprimer toute mon admiration pour les résultats extraordinaires que les numismates ont su tirer de l'étude des monnaies indo-grecques, et à rappeler que toutes ces données historiques, en grande partie nouvelles, se retrouvent condensées et encore perfectionnées dans le très beau chapitre **xxii** du tome I du *Cambridge History of India*, lequel est dû à la plume du professeur E. J. Rapson. Toutefois, ma connaissance du terrain m'incite à proposer une correction de détail dans l'interprétation des monnaies d'Eukratidès dont il a été question ci-dessus (voir *C. H. I.*, I, 555-6). Les deux symboles qui encadrent « la divinité de la ville de Kâpîçî » (représentée sous l'aspect au moins inattendu de Zeus!) et qui sont d'un côté une colline et de l'autre l'avant-train d'un éléphant, ne se rapportent pas tous deux à la colline en forme d'éléphant que Huan-tsang signale dans le voisinage.

(1) Voir *Notes sur l'itinéraire de Huan-tsang en Afghanistan*, dans *Études asiatiques publiées à l'occasion du 25^e anniversaire de l'École Française d'Extrême-Orient*, t. I, p. 257 et suiv.

nage, mais, d'une part, a celle-ci et, de l'autre, a la petite montagne isolée qui domine immédiatement à l'Est le site de Kâpici et dont le caractère sacré nous est également attesté par le pèlerin chinois. Il faut donc à l'entière décharge de M. le professeur E. J. Rapson que l'importance de cette dernière, qui s'impose sur place de façon si convaincante, passe à peu près inaperçue dans les trois traductions que nous possédons de la relation de Huan-t'ang. Le passage demanderait à être repris, car, en mains, de façon plus serrée.

Je crois pouvoir suggérer en outre que l'apparition de ces symboles sur un document datant du début du II^e siècle avant notre ère ne prouve nullement que le bouddhisme se fût dès lors établi au Kapiça. Il ne s'agit encore que de croyances naturalistes que, comme tant d'autres superstitions populaires locales, le bouddhisme a postérieurement adoptées.

Quant au choix si bizarre de l'image de Zeus pour figurer la divinité patronne de la ville, il paraît bien démontrer que l'effort de compréhension réciproque entre les conquérants grecs et leurs sujets indiens, dont devait finalement sortir le répertoire de l'école indo-grecque, n'avait même pas été ébauché à cette époque. Selon toute vraisemblance, ce sont ces incongruités du début qui sont responsables de l'absence totale de méthode qui a été depuis longtemps signalée dans la répartition des types hellénistiques entre les différents personnages du panthéon indien.⁽¹⁾

A. FOUCHER

(1) Cf. *Art greco-bouddhique du Gandhâra*, t. II, p. 360.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

PÉRIODIQUES

Hespéris, 4^e trimestre 1927

ED MICHAUX-BELLAIRE A propos d'une inscription mélinide à al-Kasr al-kabî (p 393-399, avec 1 planche) R MONTAGNE et M BEN DAOUD. Documents pour servir à l'étude du droit coutumier du Sud-Marocain (p 401-445, avec 4 planches), J GÉLIER L'Atlas et la circulation au Maroc (p 447-497, avec 2 cartes)

Bibliographie marocaine pour 1926-1927, p 499-538, supplément aux années 1921-1925, p 539-553 Comptes rendus de divers ouvrages

1^{er} trimestre 1928

St GSELL Vieilles exploitations minières dans l'Afrique du Nord (p 1-21), P DE CUNIVAL La maison de Louis de Chénier, consul de France à Sale (1767-1782), (p 23-35, avec 1 figure), M BEN CHENEB La Fâisiya ou les débuts de la dynastie hafside par Ibn Qonfodj de Constantine (p 37-41), Dr H P J RENAUD La première mention de la noix de kola dans la matière médicale des Arabes (p 43-57, avec 1 figure, excellent article qui est un modèle du genre Il est à souhaiter que la publication annoncée du *Tuhfat al-ahbah* soit bientôt à notre disposition), L BRUNOT Proverbes et dictons arabes de Rabat (p 59-121) Bibliographie

A ce fascicule sont joints les *Actes du 6^e congrès de l'Institut des Hautes Études marocaines*, qui s'est tenu à Rabat du 10 au 12 avril 1928 (64 pages)

Revue des Études islamiques, année 1928, cahier I

M YAKOVLEV Le développement d'une langue écrite nationale chez les peuples orientaux de l'Union Soviétique et la naissance de leurs alphabets nationaux (p 1-30), en annexe traduction des catalogues III, IX et XV de l'exposition du professeur Yakovlev, par J Castagné (avec planche, p 31-46)

A SÉKALY L'Université d'El-Azhar et ses transformations (*suite*, p 47-165)

Cahier II

Abstracta islamica (p 167-206),

Avertissement de l'éditeur (p 207-208),

Michel GAVRILOV Les corps de métiers en Asie Centrale et leurs statuts (*rissala*, p 209-230),

Nedjidé HANUM La législation ouvrière de la Turquie contemporaine (p 231-254),

A SÉKALY L'Université d'El Azhar et ses transformations (*suite*, p 255-337)

Cahier III

F DE LA CHAPELLE Les tribus de haute montagne de l'Atlas occidental organisation sociale et évolution politique (avec 2 cartes et 1 planche, p 339-360),

La réforme agraire au Turkestan Introduction par J Castagné, Exposé par M Nemtchenko sur la réforme agraire en Turkménistan (p 361-399),

A SÉKALY L'Université d'El Azhar et ses transformations (*suite et fin*, p 401-472 Très important mémoire où on trouvera exposées dans le détail les transformations proposées ou effectuées déjà pour le fonctionnement plus moderne de la célèbre université du Caire), Chronique Les tribus de coutume berbère au Maroc et l'arrêté viziriel du 16 avril 1928 (p 471-472), le nouvel alphabet latin adopté par la République turque pour transcrire le türk osmanlı

Cahier IV

Lieutenant colonel JUSTINARD Les Chleuh de la banlieue de Paris (avec planche, p 477-480),

Paul MARTY L'Orf des Beni M'tir avec une introduction (p 481-511),

Eug BORREL Contribution à la bibliographie de la musique turque au xx^e siècle (avec 5 planches d'air notés, p 513-527),

I-A WAISMANN L'économie rurale de la Turquie (p 529-558),

J CASTAGNÉ Le mouvement de latinisation dans les républiques soviétiques musulmanes et les pays voisins documents de presse russe, choisis, réunis et traduits (p 559-595) Errata (p 597) et index du tome II, 1928 (p 599-611)

Gabriel FERRAND

COMPTES RENDUS.

Roger GAUDEFROY-DEMOBYNFS *L'ŒUVRE FRANÇAISE EN MATIÈRE D'ENSEIGNEMENT AU MAROC* — Paris, Paul Geuthner, 1928, in-8°, 247 pages

Ce travail est divisé en trois parties : l'enseignement des musulmans (p. 16-177), l'enseignement des israélites (p. 179-210) et l'enseignement des européens (p. 211-241). La première partie est divisée en deux titres : I. L'enseignement musulman traditionnel : *a* Les caractères de cet enseignement, l'enseignement coranique, le haut enseignement musulman, l'enseignement musulman traditionnel et les femmes musulmanes, *b* L'enseignement moderne chez les musulmans : par les Français avant le protectorat, par le protectorat, l'organisation actuelle de l'enseignement des indigènes, II. Enseignement populaire : *a* Les écoles urbaines, l'enseignement professionnel, préparation aux métiers d'art indigènes, les écoles maritimes, *b* Les écoles rurales et l'enseignement agricole : les écoles de fortune, les écoles rurales, les écoles herbères, *c* Enseignement de l'élite : les écoles des fils de notables, les collèges musulmans, *d* L'enseignement moderne des filles musulmanes, *e* Les cours d'adultes, III. Les idées directrices de l'enseignement des musulmans : *a* Le privilège de l'enseignement des indigènes, *b* le principe de la séparation des clientèles scolaires, *c* Le principe d'un enseignement spécial à double culture, *d* L'adaptation de l'enseignement aux diverses catégories sociales et aux diverses conditions de vie des indigènes.

Ces titres de chapitres montrent que l'auteur a envisagé et traité le problème sous tous ses aspects et dans les moindres détails. Il a lu tout ce qui a été écrit sur le sujet. Une longue et méthodique enquête poursuivie en Algérie et au Maroc même lui a fourni les informations qu'on ne peut obtenir que sur place. M. R. G.-D. était donc préparé mieux que personne à traiter cette difficile et délicate question de l'enseignement à donner à des musulmans en pays de protectorat.

Le gouvernement protecteur qui veut répandre l'usage de sa propre langue, se trouve en présence du problème suivant : faire donner en même temps à ses protégés un enseignement musulman à base religieuse qui remonte au moyen âge et un enseignement laïque français qui date du xx^e siècle (p 17 et suiv.) Le problème ainsi posé revient à vouloir concilier les inconciliables : la recherche de la quadrature du cercle paraît beaucoup moins illusoire et malaisée, mais, nous l'avons cependant entreprise, car « le protectorat a tenté, dans son œuvre d'enseignement, de concilier le respect de la culture et des institutions traditionnelles [musulmanes] et le souci d'ouvrir la jeunesse marocaine au progrès de la civilisation moderne. Mais il semble que l'enseignement public des musulmans n'ait pas donné tous les résultats qu'on en pouvait espérer » (p 233, Conclusion). Le maréchal Lyautey avait vivement désiré séduire l'aristocratie musulmane « Cette élite devait être élevée dans la connaissance et le respect des institutions du passé, mais un enseignement moderne l'aurait en même temps initiée à nos méthodes et aux nouveautés scientifiques de notre civilisation. Ces vues qui étaient inspirées par le souci de faire de la formule du protectorat une réalité, ont dû en partie être abandonnées. La plupart des grandes familles marocaines ont boudé notre enseignement officiel (p 235) ». Ce fut, en effet, le premier essai de quadrature du cercle. Quant aux filles, « elles échappent presque complètement à notre œuvre d'enseignement. On commence cependant à apprendre le français aux filles des familles qui y consentent [sic] » (p 237).

D'une façon générale, « il semble que la majorité des Marocains, quelles que soient leurs tendances particulières et leur sympathie pour la France et l'enseignement moderne, adressent deux reproches à l'enseignement du protectorat. Ils lui reprochent de ne pas faire dans les programmes une place assez grande à la langue arabe et à la culture islamique. En second lieu, ils se méfient d'un enseignement qui est officiel et français. Ils ont en horreur tout ce qui est officiel. Ils admettent difficilement nos écoles publiques, malgré l'atmosphère indigène qu'on s'efforce de leur donner. Aujourd'hui, le plus grand nombre des enfants indigènes fréquentent surtout l'école coranique et échappent à tout enseignement réellement éducateur (p 234) ». En d'autres termes, les Marocains se refusent à rechercher la solution de la quadrature du cercle.

Je ne puis entrer dans le détail des matières traitées dans ce livre avec une complète maîtrise du sujet et qui toutes ont leur importance. Les passages qui précèdent empruntés à la conclusion, montrent la parfaite

indépendance de l'auteur vis-à-vis de ses sources et ses constatations méritent d'attirer l'attention des hauts fonctionnaires du protectorat. Le système actuellement en vigueur n'a pas convaincu les Marocains de son excellence, il ne faudrait pas l'ignorer.

Qu'aurait-on pu faire? Il semble, quand on a quelque expérience des musulmans, qu'il eût été possible de procéder ainsi. Et d'abord de se persuader qu'il fallait avoir une politique scolaire arabe et une autre berbère. Pour la première, choisir avec soin des maîtres indigènes qui auraient donné aux Marocains un enseignement à leur goût — comme ils le desirèrent encore —, sous la haute direction, lointaine et discrète, d'inspecteurs français sachant bien l'arabe. Et rien de plus, sauf de nombreux dispensaires dirigés par des médecins et des doctresses français.

Mais la part du français dans cet enseignement? Je n'en prévois aucune jusqu'au jour où les Marocains la réclameront eux-mêmes.

En pays berbère, plus exactement partout où les Berbères se trouvent en nombre, le même système aurait pu être appliqué, en faisant appel à des maîtres berbères de la même façon, avec le concours indispensable des médecins et doctresses français.

Il va de soi que des spécialistes assistés d'interprètes devraient en même temps offrir d'enseigner les meilleures méthodes agricoles et autres dont les Marocains savent tout le bénéfice qu'ils en peuvent retirer.

À ce programme, un représentant du protectorat pourrait objecter qu'il ne tient pas compte des desiderata impérieux de notre peuple. Tout français a tendance à mesurer à l'usage de notre langue maternelle le plus ou moins de développement de l'action administrative. Dans le cas présent, il se trompe et c'est ce que démontre l'enquête approfondie à laquelle s'est livré M. G. D.

L'enseignement donné aux israélites et aux européens se développe normalement pour les uns et les autres. Ceux-là y viennent et y viendront avec plus d'ardeur encore quand la vieille génération qui n'a connu que la vie du mellah aura disparu.

En ce qui concerne les européens, «malgré les différences de nationalité, de langue et de culture qui les séparent, ces divers éléments reçoivent le même enseignement dans les établissements français. Le protectorat en faisant bénéficier les petits étrangers de l'instruction française, espère les fixer au pays et les gagner à la France (p. 239).»

Tel est, en résumé, le contenu de ce livre excellent qui a justement valu à l'auteur le grade de docteur en droit. Ce m'est un agréable devoir de joindre mes félicitations à celles qu'il a reçues déjà à la faculté de

droit Cette étude de l'enseignement au Maroc est une mise au point des théories et pratiques qui étaient récemment en usage dans toute l'étendue du protectorat Les unes et les autres sont destinées à évoluer et M R G-D nous en prévient Après avoir rendu justice à l'œuvre du maréchal Lyautey et de ses collaborateurs, il termine par cette phrase significative L'avenir seul révélera la portée réelle de cette organisation [de l'enseignement], qui, du reste, n'est pas définitive (p 241) »

Gabriel FERRAND

Rene BASSET *LE DĪWĀN DE 'ORWA BEN EL WARD*, traduit et annoté [œuvre posthume publiée par feu Mohammed ben Cheneb] — Paris, Paul Geuthner, 1928, in-8°, 75 pages, t LXII du *Bulletin de correspondance africaine de la Faculté des Lettres d'Alger*

L'histoire de cette traduction est un long nécrologe Henri Basset, décédé en 1926, la trouva dans les papiers de son père et pria Mohammed ben Cheneb d'en assurer la publication après l'avoir revue Ce dernier, mort également, s'est contenté de faire imprimer le manuscrit qu'Henri Basset lui avait remis, sans en faire la révision nécessaire Ainsi a paru la traduction du *diwān d'Orwa ben el-Ward* Il n'y a pas lieu d'y insister pour les raisons que je viens de dire

Gabriel FERRAND

C BROCKELMANN *MITTELTURKISCHER WORTSCHATZ NACH MAHMŪD AL-KĀSGARĪ'S Dīwān lugāt at Turk* (t I de la *Bibliotheca orientalis hungarica*) — Korosi Csoma-gesellschaft a Budapest et Otto Harrassowitz a Leipzig, 1928, in-4° vi-252 pages

Le *Kutāb dīwān lugāt at-Turk* de Mahmūd bin Al Husayn bin Muḥammad de Kāšgar a été publié en 1333-1335/1915-1917 en trois volumes (t I, 436 + 12 pages, in-4°, t II, 316 pages et t III, 351 pages) par le Ministère de l'Instruction publique de Turquie Cette œuvre extrêmement importante a été redigée en 466/1073-1074 ⁽¹⁾ Ecrite en arabe

(1) A la page 3 de la préface, l'année 466 de l'hégire a comme équivalence 1066 de notre ère, ce qui est une inadvertance. Les *Tables* de Wustenfeld donnent, au contraire, 1073-1074

par Kāšgarī, elle constitue un document de premier ordre pour l'étude du turk moyen. Tel qu'il est, sans index, ce divan de 1118 pages in-quarto est pratiquement inutilisable. C'est ce qui apparut immédiatement aux turcologues qui en prirent connaissance. Presque en même temps, notre confrère Jean Deny mit entièrement le divan sur fiches, un turcologue anglais en fit autant, pendant que M. B. y travaillait dans le même but, de son côté. Au lieu de s'entendre pour mettre leurs fiches en commun, en y ajoutant une triple traduction allemande, anglaise et française, M. B., le premier qui s'assura un éditeur, fit publier par la *Bibliothèque orientale hongroise* le résultat de son dépouillement⁽¹⁾. Le *Mitteltürkischer Wortchatz* sera sans doute très utile, car il a dû être fait avec soin, mais on peut regretter qu'il ne soit pas plus développé. À côté du glossaire proprement dit et de l'index des noms propres, un autre index des nombreux sujets traités par Kāšgarī (le *folklore*, par exemple) aurait été nécessaire. Je m'en suis rendu compte en feuilletant les fiches manuscrites de M. Jean Deny où le riche contenu du divan est mis en lumière. Le travail de M. B. n'est donc que provisoire.

Gabriel FERRAND

ANGLICAL DE CONGLATIONE ET CONCLUTINATIONE LAPIDUM, being sections of the *Kutāb al Shifā'*, the latin and arabic texts edited with an english translation of the latter and with critical notes by E. J. HOLMYARD et D. C. MANDEVILLE — Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1927, in-8°, x + 86 pages.

Pendant le moyen âge, on connaissait un *Liber de mineralibus* attribué à Aristote. MM. H. et M., étudiant la question d'origine du texte latin, découvrirent que ce prétendu livre du stagirite, était simplement la traduction d'un texte arabe provenant du *Kutāb as-Sifā'* d'Avicenne. La même découverte avait été faite antérieurement par M. Stapleton de Calcutta en 1910, mais celui-ci apprenant que MM. H. et M. avaient l'intention de publier le présent travail, mit généreusement à leur disposition sa propre traduction de quelques passages du *Kutāb as-Sifā'* (p. 6-7).

Dans l'introduction, MM. H. et M. rappellent les opinions contradictoires qui furent émises sur le *De mineralibus* faisant suite au *Meteorologica*

(1) Pour les études antérieures de M. B. sur Kāšgarī, cf. p. III.

d'Aristote (p 1 et suiv), son exacte attribution à Avicenne, et donnent des renseignements sur la version arabe et la traduction latine (p 9-14) Suivent la traduction anglaise du texte arabe, soigneusement annotée (section des pierres et des montagnes et section de la formation des minéraux), le texte latin, une bibliographie des principaux ouvrages sur ce sujet, un index des personnes, un *index rerum* et enfin, le texte arabe d'Avicenne Cet excellent travail est digne d'éloges et il en faut remercier les auteurs

Les derniers volumes du *E J W Gibb memorial* annoncent la publication de *A history of chemistry in mediaeval Islām* par M Holmyard On souhaite qu'elle soit aussi prochaine que possible, car personne n'est mieux préparé que M H pour une telle tâche

Gabriel FERRAND

A SANBURY *LE CALIFAT, SON ÉVOLUTION VERS UNE SOCIÉTÉ DES NATIONS ORIENTALES* (t IV des Travaux du Séminaire oriental d'études juridiques et sociales publié sous la direction de Edouard Lambert, professeur à l'Université de Lyon) — Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1926, in-8° xvi-627 pages

Ce livre dont les circonstances seules m'ont empêché de rendre compte plus tôt, est destiné au grand public (p viii) Il n'y a donc pas lieu de l'analyser en détail les islamisants n'ont rien à y apprendre Il est, cependant, intéressant parce qu'il révèle les idées d'un musulman égyptien, respectueux de l'islām, mais épris aussi de la vie moderne qu'il a vécue et approfondie, dans une certaine mesure, en France même

La bibliographie de M S qui est soigneusement donnée (p 609-616), contient à côté de travaux de haute valeur (tels ceux de Goldziher, Nallino, van den Berg, etc), des ouvrages médiocres ou pires Qu'est-ce que viennent faire ici à propos du khalifat, *La jeune Inde* de Gandhi, *Le Mahatma Gandhi* de Romain Rolland, *Esquisse de l'histoire universelle* de Wells et d'autres encore? C'est ce que je ne vois pas bien M S fait aux pages 335 et suiv, une «revue rapide des pays musulmans dans l'état actuel» et en arrive au but de son livre la constitution d'une société des nations orientales (lire musulmanes) en ajoutant en note, p 598 «Les Etats dont on peut envisager, dès maintenant, l'adhésion à la Société future sont la Turquie, la Perse, l'Afghanistan, l'Abyssinie (*sic*), l'Arabie (comme un empire ou sous la forme d'une confédération), l'Égypte (après l'évacuation des troupes anglaises), la Mésopotamie

(après l'expiration du mandat britannique qu'on vient de prolonger pour 25 ans)» L'auteur renvoie ainsi lui-même la réalisation possible de son vœu à un quart de siècle et plus !

Avant d'en arriver là, peut-être ne serait-il pas inutile de songer à harmoniser la société musulmane avec le progrès et les mœurs modernes, et l'enseignement médiéval des universités de l'islâm avec les programmes à l'européenne. On sait ce qu'il advient au roi d'Afghanistan d'avoir adopté des coutumes occidentales. Je me suis laissé dire que la gracieuse reine qui venait de Kaboul et voyageait à visage découvert, fut courtoisement priée de débarquer au Caire *voilée*. Si le protocole égyptien a jugé nécessaire de lui imposer la pratique habituelle, c'est que les Caireotes eux-mêmes ne sont pas encore préparés à voir dans les rues une musulmane dévoilée, sans un sursaut d'indignation. C'est une chose grave et délicate que de venir à la civilisation européenne en partant de l'islâm. Que les musulmans fervents ou modernistes y songent longuement et sérieusement avant de se mettre en route. C'est le conseil que je leur donne en toute sympathie.

Gabriel FERRAND

M^{lle} A-M GOICHON *LA VIE FÉMININE AU MZAB* — Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1927, in-4°, xv-348 pages avec 19 planches

M^{lle} G. a fait à Ghaidara du Mzab un séjour de « quelques mois » pendant lesquels elle a recueilli de précieuses informations sur la vie des femmes, bien qu'elle ne connaisse pas les parlers berbères (p. xi), mais je sais qu'elle s'est documentée auprès de personnes compétentes, habitant le pays depuis longtemps, qui désirent ne pas être nommées. C'est dans ce sens qu'on peut « lui faire largement crédit », comme le recommande M. W. Marçais dans la préface qu'il a écrite pour son livre (p. x).

Après avoir rappelé brièvement l'origine de ces puritains hétérodoxes de l'islâm et l'installation de ces sectaires dans la pentapole du Mzab, l'auteur nous donne des renseignements précis sur la situation et le rôle de la femme mzabite, tels que les a fixés le droit abādite, qui regit cette communauté. Suivent des chapitres sur la naissance, l'enfance, le mariage, la jeune femme, ses rêves maternels, ses joies et ses peines, la magie pratiquée, la religion qu'on lui impose, la vieillesse et la mort. Toutes les mœurs et coutumes en vigueur sont soigneusement passées en revue et nous révèlent une vie sociale qui nous était inconnue dans le détail.

M^{re} G. nous fait connaître un trait de mœurs extrêmement curieux. On attend les laveuses de morts «Elles sont cinq à Ghardaia agréées par la *jma'a* des *tolba*. A la mort de l'une d'entre elles, les autres se réunissent et proposent pour lui succéder une femme connue pour la dignité de sa vie. Théoriquement, toutes les laveuses sont égales. Mais il arrive que l'une d'elles prend un ascendant sur ses sœurs et sur le peuple. Ainsi Mamma Slimân aujourd'hui. Son ascendant est énorme et indiscuté. De ce fait, elle décide seule des excommunications et des pardons sans en référer à la réunion plénière (p 221 et suiv.)» Ces puritains pratiquent, en effet, l'excommunication ou *tebrja* qui exclut de la prière et met hors de la vie publique. Quand celles qui en sont frappées, meurent sans avoir obtenu le pardon, «les laveuses s'abstiennent de paraître à la maison mortuaire et les *tolba* ne prieront pas au cimetière». Les faits et gestes qui sont frappés d'excommunication sont innombrables. On en trouvera quelques-uns aux pages 231-234, et l'on reste confondu devant la gravité de la peine appliquée à certains manquements à la coutume aussi inoffensifs.

On trouvera en appendice (p 261 et suiv.) des recettes de cuisine, des renseignements sur la composition des parfums, des remèdes, 25 courts textes et un petit vocabulaire des travaux de la laine en berbère et en arabe. Le volume se termine par un index des mots arabes, un index des mots berbères et une table détaillée des matières. Les 19 planches sont très intéressantes.

Ce livre bien conçu et parfaitement présenté est en tous points recommandable. Il apporte des informations nouvelles dans un domaine qui nous était à peu près inconnu et qui reste impitoyablement fermé aux hommes. Il est à souhaiter qu'il soit lu non seulement par les orientalistes et sociologues, mais par tous ceux qu'intéresse notre Afrique du Nord. Ils y trouveront grand profit. M^{lle} G. nous promet d'autres travaux sur le Mzab, ils seront les bienvenus à en juger par celui-ci dont elle doit être félicitée.

Gabriel FERRAND

Marcel MERCIER *ÉTUDE SUR LE WAQF ABADHITE ET SES APPLICATIONS AU MZAB*
— Alger, Jules Carbonel, 1927, in-8°, 191 pages

M. M. M. qui a publié déjà un bon livre sur *La civilisation urbaine au Mzab*, continue ses études sur la pentapole mzabite par le présent ouvrage.

Après des renseignements généraux sur les Abādites et l'œuvre de leurs docteurs (p 1-31) la première partie (p 33-103) est consacrée aux origines, définition, caractères et modalités du *wakf*, au constituant et aux bénéficiaires, aux biens objets du *wakf* et à leur administration. La deuxième partie traite de la pratique de cette institution par les Mzabites : des différents objets de *wakf*, des *rouages* administratifs de l'institution, des bénéficiaires de fait, quelques actes de *wakf* suivis d'observations les concernant. Enfin, la troisième partie contient des traductions de textes abādites ayant trait au *wakf*, de réponses de docteurs abādites consultés et une *fatwa* du kādī abādite de Ghardaia sur le même sujet (deux de ces documents avec facsimilé de l'original). Quatre pages de conclusion (p 185-188) nous donnent le sentiment de l'auteur sur cette pratique juridique musulmane telle qu'elle est en usage au Mzab.

Ce livre est bien documenté et l'auteur a la pleine maîtrise de son sujet. On trouve tout au long de son travail des références au *wakf* classique de l'Islām et à son utilisation par les sectaires de la pentapole. Nous avons ainsi une vue d'ensemble de la question chez les orthodoxes et certains hétérodoxes, qui sera fort utile à nos administrateurs et juges de l'Afrique du Nord. On ne saurait trop remercier M. M. M. de leur avoir fourni cet excellent instrument de travail.

Je n'ai aucune expérience personnelle de la façon dont est administré le *wakf* abādite, ni au Mzab ni dans l'Omān où j'ai voyagé. Mais en d'autres pays d'Islām, les vœux du testateur sont parfois étrangement méconnus. Je possède un manuscrit arabe, acheté par un ami en Orient, qui porte la mention de *wakf* et le sceau de la *zāwiya* à laquelle il a appartenu, et je ne suis certainement pas le seul. D'autre part, à Basra et Bagdad, les *wakf* locaux sont gérés par un officier anglais, sur la demande expresse des gens du pays qui ont ainsi rendu indirectement hommage à la probité d'un administrateur chrétien, après la coûteuse expérience des administrateurs musulmans d'avant-guerre. Tout arrive et nos sujets musulmans s'aperçoivent qu'ils n'ont qu'à gagner à remettre entre nos mains l'administration de leurs biens de mainmorte.

Gabriel FERRAND

A. GUÉRINOT *LA RELIGION DJAÏNA* (histoire, doctrine, culte, coutumes, institutions) — Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1926, in-4°, 351 pages avec 25 planches hors texte.

M. G. est un des rares spécialistes du djainisme. C'est une bonne foi-

tune pour les non-initiés dont je suis, qu'il ait bien voulu écrire ce livre. Il est divisé en trois parties : l'histoire, la doctrine, les cultes, coutumes et institutions. Tous les sujets ayant trait aux djainas sont traités sous ces trois rubriques. Religion, mœurs et coutumes sont longuement décrits et commentés. Un chapitre particulièrement important est consacré aux sanctuaires et temples djainas et « il est certain que l'art hindou leur doit un grand nombre de ses plus remarquables monuments (p. 279) ». Qui ne connaît, au moins de nom, les temples splendides du mont Girnar ? Les Djainas constituent une grande famille étroitement unie qui comprend, d'une part, des ascètes adonnés à l'étude et à la méditation, d'autre part, des laïques qui assument la tâche de subvenir aux besoins matériels de la communauté. En échange de la nourriture spirituelle qu'ils reçoivent, ceux-ci donnent chaque jour l'aumône matérielle (p. 329). Les moines ne pratiquent que l'enseignement et s'en remettent pour les rites à des prêtres brahmaniques. Aussi les Djainas pratiquent-ils en fait une sorte d'hindouisme, c'est à dire une idolâtrie aux aspects variés (p. 330). Dans les temples, le fidèle retrouve les dieux brahmaniques et c'est une liturgie brahmanique à peine modifiée (*sic*) qui se déroule devant ses yeux à chaque office. Ainsi, le djainisme s'est rapproché du brahmanisme au point de se confondre presque avec lui (*ibid.*). En somme, si l'on ne considère que le culte et les rites, toute différence semble avoir disparu entre les deux religions. Mais, M. G. estime que par la pensée et l'esprit, le djainisme conservera son indépendance essentielle. Deux éléments semblent devoir assurer « sa pérennité : une métaphysique originale et une éthique d'une rare élévation (p. 330) ».

Bien conçu et clairement écrit, ce livre sur *La religion djaina* mérite d'être recommandé et son auteur doit en être remercié.

Gabriel FERRAND

MÉMOIRES DE LA DÉLÉGATION ARCHÉOLOGIQUE FRANÇAISE EN AFGHANISTAN, t. II *Les Antiquités bouddhiques de Bāmīyān*, par A. GODARD, Y. GODARD, J. HACKIN, avec des notes additionnelles de M. P. PELLIOU — Paris, Bruxelles, Van Oest, 1928, in-4°, 113 pages, 27 figures et plans, XLVIII planches hors texte dont 4 en couleurs, index général et index des noms d'auteurs.

Ce volume, qui porte le n° 2 dans la série des *Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan*, paraît le premier. L'absence

du chef de la mission, M A Foucher, retenu en Extrême-Orient, a retardé la publication du tome I^{er}

Les Antiquités bouddhiques de Bāmīyān sont présentées par le regretté E Senart à qui le volume est dédié Dans cet Avertissement, tout est mis en valeur l'importance et l'intérêt de la région de Bāmīyān le mérite de MM A et Y G et J H qui eurent à surmonter de sérieux obstacles, l'excellence du présent travail

La première partie du livre expose tout d'abord le résultat des recherches archéologiques qui furent effectuées dans la vallée de Bāmīyān avant l'arrivée de la Délégation française, de 1824 à 1922, ainsi que les conditions du travail archéologique en Afghanistan pendant la même période Puis, les auteurs rendent compte de leurs propres travaux, en commençant par la description des gigantesques images du Buddha debout, taillées dans la falaise et des peintures qui en décorent les niches Certaines fresques de Bāmīyān seraient les plus anciennes peintures bouddhiques actuellement connues, après celles des grottes IX et d'Ajantā et celles de Muān Ce sont aussi les premières qu'on rencontre sur la route d'expansion du bouddhisme en Asie Centrale

Dans la deuxième partie, sont étudiés les ensembles de grottes, souvent spacieuses et richement ornées, qui avoisinent les grands Buddha Quelques-uns de ces ensembles ont plusieurs étages et comprennent un sanctuaire, une salle de réunion, un vestibule, des cellules, le tout relié par un système de couloirs et d'escaliers

Plus loin, on trouvera une description du Buddha-Ajdabā, masse rocheuse qui est, pour les musulmans, le cadavre du dragon tue par 'Alī et que M A Foucher, après Yule et Watters, identifie avec le «Buddha couché» de Hsuan-tsang Dans une note, M Pelliot, qui a refait la traduction des passages relatifs à Bāmīyān dans les *Mémoires* (*Si-yu ki*, chap 1^{er}) et dans la *Vie* (*Ta-ts'eu-ngeu-sseu San-tsang fa-che tchouan*, chap. II) de Hsuan-tsang, conteste cette dernière identification

La troisième partie est consacrée aux vestiges de peintures sassanides ornant des niches a Dohtar-i-Noshirwān (au nord de Bāmīyān, à mi-chemin de Balh) Ces peintures sont décrites d'une façon nette et évocatrice qui permet, mieux encore que les photographies, de les comparer aux fresques de Kizil-Saïram (pl XLVIV-XLVII, documents photographiques de la mission Pelliot)

M Pelliot a rédigé une notice sur le nom de Bāmīyān d'après les auteurs chinois et a traduit un fragment du voyage du pèlerin Houei-tch'ao Ces documents, ainsi que la traduction des passages des *Mémoires* et de la *Vie* de Hsuan-tsang que j'ai mentionnés plus haut, sont donnés

en appendice. On y trouvera également ce qu'ont écrit des auteurs européens sur les antiquités de Bāmiyān, extrait d'ouvrages difficilement accessibles.

Les illustrations sont très belles, les documents archéologiques toujours clairs, alternent avec d'admirables paysages. Les planches en couleurs reproduisent des peintures de M^{me} Y. G. et on peut se convaincre de leur fidélité en les comparant aux originaux que le Musée Guimet expose dans la salle d'Afghanistan.

Une carte, situant simplement Bāmiyān et Dohtar-i-Noshirwān par rapport à Ajantā et à Kīzīl-Sairam, n'aurait pas été inutile.

Marcelle LAIOL

JOURNAL ASIATIQUE.

AVRIL-JUIN 1929.

QUESTIONS DE COSMOGONIE ET DE COSMOLOGIE MAZDÉENNES,

PAR
H S NYBERG.

AVANT-PROPOS

L'étude suivante est sortie d'une série de conférences que j'ai faites, dans les mois de janvier-mars 1929, à l'Ecole des Hautes Études en Sorbonne. En les publiant maintenant sous une forme un peu remaniée et développée, je tiens à exprimer à l'École des Hautes Études ma gratitude la plus profonde pour l'honneur qu'elle m'a fait en m'invitant à parler sous ses auspices. Pour les études iraniennes l'Université de Paris possède une tradition exceptionnellement riche et glorieuse, représentée par une série d'humanistes de premier ordre. C'est donc avec une légère hésitation qu'on prend la parole, dans une chaire de Sorbonne, sur un sujet iranien, plus on songe à ces grands savants qui, avec une maîtrise parfaite, y ont enseigné et y enseignent l'iranien, plus on redoute l'insuffisance de ses propres forces. Si j'ai osé, pourtant, accepter l'invitation

bienveillante qui m'était adressée, c'est seulement parce que les matériaux que j'avais recueillis sur la cosmogonie et la cosmologie maniennes m'ont semblé d'une certaine importance, et dignes d'être introduits dans la discussion, et si j'ose publier maintenant ces matériaux, ce n'est que pour en faciliter l'utilisation et pour fournir aux savants désireux d'approfondir ces questions un point de départ relativement sûr et bien établi.

Si mon travail se présente sous une forme qui n'offense pas trop une oreille française, c'est exclusivement aux soins de mon ami E. Benveniste que le lecteur le doit, c'est lui qui s'est chargé de corriger les défauts de mon français. Il va sans dire qu'il n'a pu retoucher ma rédaction dans le moindre détail ni me dispenser complètement de l'indulgence de mes lecteurs. Ainsi, pour se servir des termes de la cosmogonie mazdéenne, mon travail représente un état mixte, un *gumēcišn*, où les éléments du bien et du mal sont mêlés pêle-mêle, mais la discrimination, le *vicārišn* en est facile. Si l'on trouve un passage bien tourné, c'est M. Benveniste qu'il faut en louer, si l'on est choqué par un manque de précision et d'élégance, c'est l'auteur étranger qu'il faut en blâmer.

Tout d'abord, je donnerai, en transcription latine et avec une traduction française, une série de textes pehlevis relatifs à la cosmogonie et la cosmologie mazdéennes, à savoir du *Mēnōkē xrat*, les chapitres 8, 10, 27, 8-13, 28, 12, 22, 23, 24, du *Bundahisn* iranien les chap. 1 et 3. Presque tous ces textes sont transcrits ici pour la première fois, les deux chapitres du *Bundahisn* manien n'avaient été ni transcrits, ni traduits d'une façon complète jusqu'à présent⁽¹⁾. Ce que je présente, c'est

(1) M. Schaeder a transcrit et traduit deux petits morceaux du premier chapitre du *Bundahisn* iranien (les passages transcrits ici p. 224, l. 12-27, p. 206, l. 25 et p. 228, l. 4) dans les *Studien zum antiken Synkretismus* (avec M. Reitzenstein), Studien der Bibliothek Warburg, Leipzig, 1926, p. 214-216. M. Blo-

donc une première tentative dont on excusera peut-être l'insuffisance. Pour justifier mes lectures et mes traductions, il m'a paru nécessaire d'ajouter un bref commentaire traitant de certaines questions d'ordre purement philologique. Après les extraits de la littérature pehlevie, on trouvera un petit texte syriaque anonyme sur le magisme, déjà publié il y a vingt ans, mais resté presque inconnu depuis, malgré son importance capitale pour l'histoire du mazdéisme.

La base ainsi établie, je passerai à l'interprétation des données en analysant minutieusement les idées qui se laissent dégager des textes cités.

Les sources d'où j'ai tiré les morceaux pehlevs transcrits ici seront désignées par les abréviations suivantes

1° pour le Mēnōkē xrat

K = le manuscrit pehlevi de Copenhague N° 43, publié en fac-similé par M. Andreas (*The book of the Mainyo-i-Khard, also an old fragment of the Bundehesh, both in the original Pahlavi. Being a facsimile of a manuscript brought from Persia by the late Professor Westergaard and now preserved in the University-Library of Copenhagen. Edited by Frederic Charles Andreas, Kiel, 1882*).

S = l'édition de SANJANA (*The Dinā i Mainū i Khrat or The Religious Decisions of the Spirit of Wisdom. Edited by DARAB DASTUR PESHOTAN SANJANA, Bombay, 1895*).

2° pour le Bundahishn

A = *The Būndahishn Being a Facsimile of the T D Manuscript N° 2 brought from Persia by Dastur Tīrandāz and now pre-*


chet a publié en fac-similé le texte pehlevi que présente le Bundahishn iranien du passage transcrit ci-dessous, p. 220, l. 14-p. 228, l. 16, avec une traduction française, mais sans transcription, dans la *Revue de l'histoire des religions*, XXXI, 1895, p. 220-228 et p. 4-11 du fac-simile.

series in the late Eriad Tahmuras' Library Edited by BEHRAM-GORE TAHMURAS ANKILLSARIA, Bombay, 1908 Ce texte représente le Bundahišn iranien ou le grand Bundahišn

J = *Der Bundelesh Zum ersten Male herausgegeben, transcribiert, übersetzt und mit Glossar versehen von* FERDINAND JUSTI Leipzig, 1868 Ce texte représente le Bundahišn indien

On trouve une édition critique du premier chapitre du Bundahišn dans mon *Hilfsbuch des Pehlevi*, I (Uppsala, 1928), p 62-89

Dans les textes *transcrits*, on s'est servi des signes suivants

- + pour indiquer une correction,
- * pour indiquer une lecture incertaine ou hypothétique,
- [] pour indiquer une glose, les mots entre crochets sont imprimés en romain dans la transcription pehlevie et en italique dans la traduction,
- < > pour indiquer une addition faite par moi pour compléter le texte,
- () autour d'une lettre pour indiquer qu'elle est sourde, n'étant qu'un signe purement graphique,
-  pour indiquer un passage effacé dans le manuscrit sur lequel se fonde le texte,
- > pour indiquer qu'il y a dans le texte une lacune signalée par le sens du contexte seulement,
- pour marquer des mots qui se trouvent dans le texte mais que je n'ai pu déchiffrer

Dans les *traductions*, on s'est parfois servi de parenthèses

- () pour indiquer que les mots enfermés n'ont pas de correspondant dans l'original.

TABLE DES TEXTES CITÉS

	Pages
1 <i>Menōke xrat</i> , chap 8	198
2 <i>Mēnōke xrat</i> , chap 10	200
3 <i>Menōke xrat</i> , chap 27, 8-13	200
4 <i>Menōke xrat</i> , chap 28 .	202
5 <i>Menōke xrat</i> , chap. 12	202
6 <i>Menōkē xrat</i> , chap 22	204
7 <i>Menōkē xrat</i> , chap 23	204
8 <i>Menōke xrat</i> , chap 24	206
9 <i>Bundahišn</i> , chap 1	206
10 <i>Bundahišn</i> , chap 3	228
11 Texte anonyme syriaque	238

TEXTES PEHLEVIS

1 *Mēnōkē* 𐬨𐬀𐬢𐬀, chap 8
K, p 23, 9-25, 16, S, p 21-23

pursūt dānāk ō mēnōkē 𐬨𐬀𐬢𐬀 kū « Ōhrmazd ēn dām u dahysn 𐬀𐬢𐬀𐬢 u pat čē advēnak dāt? apī-s amahraspandān u mēnōkē 𐬨𐬀𐬢𐬀 𐬀𐬢𐬀𐬢 u pat čē advēnak tāsūt u dāt? u Ahriman ī druvand dēvān u druzān 𐬀𐬢𐬀𐬢 visūt hand' u har nēvakih u yuttarēh ō martōman u apārīk-īč dāmān 𐬀𐬢𐬀𐬢 rasēt? u 𐬀𐬢 ī baxt ēstēt vartēnitān sāyēt arvāp nē? »

mēnōkē 𐬨𐬀𐬢𐬀 passax" kart kū

dātār Ōhrmazd ēn dām u dahysn u amahraspandān u mēnōkē 𐬨𐬀𐬢𐬀 haī hān ī 𐬨"ēs īōsnih u pat āfrīn ī Zurvān ī akanārak tašūt ēt rād čē Zurvan ī akanārak [u] azarmān u amarg u ādast u asohysn u +apohysn u apityārah, [u] tāh hamē u hamē ī arisnih hēc kas bē statan hač 𐬨"ēs-kārīh <u> apātīx-sār kartan nē tuvān

u Ahriman ī druvand [u] dēvān u druzān u apārīk-īč yātūkān hač kūn-marz ī 𐬨"ēs visūt apī-s 9000 zamistān pat zamān ī akanārak apāk Ōhrmazd patmān kart u tāk bavandak bē būtan hēc kas vartēnitān u yuttar kartan nē sāyēt

u kū 9000 sāl bavandak būt Ahriman bē akārīhēt u Srōs ahīād Hīsm bē anēt, Miθr u Zurvān ī akanārak u mēnōkē dātastān, kē pat hēc kas nē druvēt, u baxt u bāyō-baxt hāmokēn dām u dahysn ī Ahriman, pat aβdomāh āz-īč dēv bē zanēnd u hamāk dām u dahysn ī Ōhrmazd apityārah ēton apāč bavēt 𐬀𐬢𐬀𐬢 hān ī-s pat fratomih tašūt u dāt

har nēvakih u yuttarīh ī ō martōmān u apārīk-īč dāmān ī asēt pat 7-ān u 12-ān ī asēt u hān ī 12 axtai, 𐬀𐬢𐬀𐬢 pat dēn, 12 spāhpat ī hač kustak ī Ōhrmazd hān <ī> 7 apāxtar 7 spāhpat ī hač kustak ī Ahriman guft ēstēt u +harvisp dām u dahysn avē 7 apāxtarān +tarvēnand u ō margīh u har anākīh apaspārēnd u 𐬀𐬢𐬀𐬢 avēsān 12 axt, u 7 apāxtar baxsēnāk u īādē-nāk ī gehān hand

TRADUCTION

Menōkē xrat, chap. 8

Le sage demanda à la Sagesse céleste : « Comment et de quelle manière Ormuzd a-t-il formé et établi cette création ? Comment Ahriman l'ennemi a-t-il produit les démons et les esprits menteurs ? De quelle manière les différentes sortes du bonheur et de l'adversité atteignent-elles les hommes et les autres créatures ? Ce qui a été prédestiné, peut-il, oui ou non être changé ? »

La Sagesse céleste répondit : Ormuzd le créateur forma cette création les amahaspands et la Sagesse céleste de sa propre lumière et avec l'approbation de Zurvān l'illimité. C'est parce que Zurvān l'illimité est exempt de la vieillesse, de la mort, de la douleur, de la faim, de la soif et qu'il n'est pas atteint par la contre-création, que jusqu'à l'éternité personne ne pourra le dépouiller de sa nature foncière en lui ôtant la souveraineté.

Ahriman l'ennemi produisit les démons, les esprits menteurs et puis les sorciers en exerçant l'acte homosexuel sur lui-même. Ensuite, il entra en concurrence avec Ormuzd pour 9000 ans du temps illimité. Et avant que cet espace de temps soit écoulé, aucun être ne peut être modifié ni perdre sa propre nature.

Quand 9000 ans seront écoulés, Ahriman sera réduit à l'impuissance. Srōs le Juste tuera la Fureur, Mihr, Zurvān l'illimité, la Justice céleste qui ne commet aucune déloyauté envers personne, la Prédestination et le Sort tueront à la fin toute la création d'Ahriman et aussi le démon de la convoitise. Et toute la création d'Ormuzd sera de nouveau délivrée de la contre-création et redeviendra telle qu'elle fut formée et créée au commencement.

Tout bonheur et toute adversité qui atteignent les hommes et les autres créatures proviennent des Sept et des Douze. Les douze signes du Zodiaque sont, la religion nous l'apprend, douze généraux aux côtés d'Ormuzd. Les sept planètes sont, comme il est dit, sept généraux aux côtés d'Ahriman. Les sept planètes violentent toutes les créatures et les livrent à la mort et à toutes sortes d'afflictions. Des sept planètes aussi bien que des douze signes du Zodiaque dépendent le sort et le gouvernement de ce monde-ci.

Ōhrmazd nēi akih-kamuk u hakarč anūkih nē patiyirēt, nē sahēt Ahriman urākih-kāmuk u čis-ič nēi akih nē mēnēt u nē patiyirēt Ōhrmazd, kās-kirpē, pat dām i Ahriman u Ahriman hast i kās pat dām i Ōhrmazd varēnitan tuvān, bē ētōn tuvān vartēnitan kū pat frazām-kārīh Ōhrmazd ziyān nē bavēt čē frazām-pēiōzih Ōhrmazd x^hēs iē patāk kū Ōhrmazd Yam u Frētōn u Kayos ahōš dāt hand u Ahriman ētōn vartēnīt čiyōn āsnāk Ahriman Bēvarasp u Frāsiyāhak u Alaksandar ētōn sahīst kū anōsak hand, Ōhrmazd ō mās-sūtīh ētōn vartēnīt čiyōn hān i patāk

2 Mēnōkē xrat, chap 10

K, p 26, 8-27, 5, S, p 24-25

pursit dānāk ō mēnōkē xrat kū Ahriman i druvand apī-s dēvān u visūtākān apāk Ōhrmazd u amahraspandān čis-ič āstīh u dōsāram ēvak apāk dit būtan sāyēt avāp nē?

mēnōkē xrat passa^x kart kū pat hēč mur-ič būtan nē sāyēt, čē Ahriman mītōxt i vat mēnēt, u apī-s kār hīsm u +kēn u anāstīh, u Ōhrmazd ahrādīh mēnēt apī-s kār kirpak u vēhīh u rāstīh u har čīs vartēnitan sāyēt bē gōhr i nēvak u vat u gōhr i nēvak pat čīs-ič čārak ō vattarīh, u gōh i vat pat hēč advēnak ō vēhīh vartēnitan nē sāyēt u Ōhrmazd nēvak-gōhrīh rād hēč vattarīh u družīh nē passandēt u Ahriman vat-gōhrīh rād hēč vēhīh u rāstīh nē patiyirēt u apī-sān ēt rād ēvak apāk dit čis-ič āstīh u dōsāram būtan nē sāyēt

3 Mēnōkē xrat, chap 27, 8-13

Manque dans K, S, p 44

mēnōkē xrat passa^x kart kū hān i avēšān rād pat nēvakīh avāp pat yuttarīh pursēh ākās bās u bē dān čē kar i gēhān hāmōkēn pat ba^xs u

La volonté d'Ormuzd porte sur ce qui est bon et il ne souffre jamais l'affliction cela ne lui convient pas. La volonté d'Ahriman porte sur ce qui afflige, il ne pense rien de ce qui est bon et il ne le souffre pas. A l'heure qu'il lui plaît, Ormuzd est à même de provoquer des changements dans la création d'Ahriman, quant à Ahriman, ce n'est que temporairement qu'il est à même de provoquer des changements dans la création d'Ormuzd cependant il ne peut provoquer que des changements tels qu'ils ne causent aucun désavantage à Ormuzd dans l'œuvre qu'il accomplira à la fin du monde. Car la victoire finale est une chose inhérente à la nature d'Ormuzd. Voilà pourquoi il a été révélé qu'Ormuzd créa Yam, Frētôn et Kayôs immortels, alors Ahriman provoqua le changement bien connu (qui consiste en ceci) que Bēvarasp, Frāsyāhak et Alexandre lui parurent immortels, mais Ormuzd tourna cela en grand profit, comme on le sait par la révélation.

Chap 10

Le Sage demanda à la Sagesse céleste : « Est-il possible, oui ou non, qu'Ahriman l'ennemi, ses démons et ses monstres puissent, de quelque façon, vivre en paix et en amitié avec Ormuzd et les amahraspands ? »

La Sagesse Céleste répondit : cela n'est possible sous aucune forme, quelle qu'elle soit. Car Ahriman pense le Mensonge, qui appartient au mal, et son œuvre, c'est la colère, la haine, le trouble, Ormuzd, par contre, pense la Justice, et son œuvre, c'est la vertu, la bonté, le droit. Or toute chose peut être changée, excepte la substance du bien et du mal. La substance du bien ne peut par aucun moyen être changée en mal, et la substance du mal ne peut d'aucune façon être changée en bien. Rien du mal et du mensonge ne convient à Ormuzd, sa substance étant bonne, et Ahriman n'est d'aucune façon capable de bien et de droiture, sa substance étant mauvaise. C'est pourquoi ils ne peuvent d'aucune façon vivre en paix et en amitié l'un avec l'autre.

Chap 27, 8-9.

La Sagesse céleste répondit : Ce que tu demandes à leur sujet, à savoir s'ils ont apporté le bonheur ou l'adversité, entends-le maintenant !

amanat u vicu i bin ravēt i x^uat hust +Zurvān i pātixsāh u dērang-
 x^uatū, uryōn andar ovām ovām ō har kē rād baχt ēstēt uryōn hān i apāyēt
 mut n apar rasēt, uryōn hač-ič hampatvund i avēsān pēsēnīhān i utartak
 patat kū aβdom hān nēvakīh i hač avēsān ō damān i Ōhrmazd apāyēt
 matan bē mut

4 Mēnokē x^uat, chap 28

K, p 32, 10 — 33, 2, S, p 48

pursu danak ō mēnokē x^uat kū kē *vāx^uānūktar ? kē pat-uēi oktar ? ke
 tēztar ? kē +sāttar ? kē dusi ānūsttar ?

mēnok x^uat passax^u kart kū Ōhrmazd i x^uatū +vāx^uāntar 9000 s i
 anakīh pat dāmān i x^uēs hač Ahiman dit, pas-ič pat dātastān u *vāx^uānūh
 ēnyā-s nē zanēt

u spīhr pat-nērōktar

vīr i marīōmān tēztar

u ruvān i ahravān sāttar, hān i druvandān pasmāntar

5 Mēnokē x^urat, chap 12

K, p 27, 9-28, 15, S, p 26-27

pursūt dānāk ō menokē x^urat kū čē rād kā hēr i mēnok ētōn rāst, hān i
 gētāh ētōn drōβ baχt ēstēt ?

mēnokē x^urat passax^u kart kū hēr i gētāh pat bun-dahisnīh ētōn rāst
 baχt ēstēt uryōn hān i mēnok u dātār Ōhrmazd hāmākēn nēvakīh i pat ēn
 dām u dahisn ō bun i Miθr u Māh u avēsān 12 aχtar, i hač dēn 12 spāhpat
 guft ēstēt, kart u avēsān-ič +rāstihā u +sačākīhā baχtan rād hač Ōhrmazd
 patyraft u pas Ahriman hān i 7 apāχtar, uryōn 7 spāhpat i Ahiman guft
 ēstēt, pat visūtān [bē statan] hān nēvakīh hač dāmān i Ōhrmazd pat pītyā-
 rakīh i Miθr u Māh u avēsān 12 aχtarān dāt u har nēvakīh i avēsān
 aχtarān pat dāmān <1> Ōhrmazd baχsend, avēsān upāχtarān, čē-sān

et sois-en instruit. C'est que toutes les affaires du monde matériel sont mises en branle par la Prédestination, le Moment et la Décision définitive, attributs essentiels de Zurvān, qu'il soit Zurvān le Seigneur ou le Zurvān à la longue domination. Car au temps fixe, ce qui doit arriver arrive à chaque homme dont le sort est prédestiné suivant les exemples des anciens héros défunts qui montrent que le bonheur qu'ils devaient apporter aux créatures d'Ormuzd leur est finalement échü.

Chap. 28

Le Sage demanda à la Sagesse céleste : « Qui est le plus longanime ? Qui est le plus efficace ? Qui est le plus prompt ? Qui est le plus heureux ? Qui est le plus malheureux ? »

La Sagesse céleste répondit : « Ormuzd le Seigneur est le plus longanime car quoiqu'il eût à endurer affliction dans ses créatures, pendant 9000 ans, de la part d'Ahriman, il ne le frappe néanmoins qu'avec justice et longanimité.

Le firmament étoilé est le plus efficace

L'intelligence des hommes est la chose la plus prompte

L'âme des justes est ce qu'il y a de plus heureux. L'âme des méchants ce qu'il y a de plus malheureux.

Chap. 12

Le Sage demanda à la Sagesse céleste : « La fortune du monde céleste étant si justement partagée, d'où vient-il que celle du monde terrestre le soit si injustement ? »

La Sagesse céleste répondit : « Dans la création initiale la fortune du monde terrestre était aussi justement partagée que celle du monde céleste. En ce temps-là, Ormuzd le Créateur conféra au Soleil, à la Lune et aux douze signes du Zodiaque, qui, selon la religion, sont douze généraux, tout le bonheur destiné à cette création, et ceux-ci acceptèrent d'Ormuzd la mission de le distribuer d'une façon juste et équitable. Mais ensuite pour tenir tête au Soleil, à la Lune et aux douze signes du Zodiaque, Ahriman créa les sept planètes, qui sont appelées les sept

u, ā i dī/an, apī-s apparēnd u bē ō nērōh <i> dēvān u druzān u vattarān
 aḥē, aḥē

u hēr i menōh ēt rāš ētōn rāst ce Ōhrmazd i χ^aatāi apāk +harvisp yaz-
 dān u amahraspandān apityārak hand u +kōχ^a n i apāk Ahriman u dēvān
 u āmar-ič i uvān i martōmān pat rāstāh kunēnd u kē-s kirpak vēš, gās
 pat vahist, u kē-s kirpak u vinās hakanēn rāst gās pat hamēstakān, u kā
 bačak vēs, aḍaki-š rās ō dōšaχ^a

6 Mēnōkē χrat, chap 22

Manque dans K, S, p 40

pursūt dānāk ō mēnōkē χrat kū pat tuχšākīh hēr u χ^aāstak i gētāh ō
 χ^aēš šāyēt kartan avāp nē?

mēnōkē χrat passuχ^a kart kū pat tuχšākīh hān nēvakīh i nē baχšēnūt
 ēstēt ō χ^aēs kartan ne šāyēt bē hān i baχšēnūt ēstēt tuχšākīh rād has bē
 rasēt bē tuχšākīh, kā-š zamān nē apāk, pat gētāh apēβar, bē pas-ič pat
 mēnōk ō frahāt u pat tarāzūk afzāyēt

7 Mēnōkē χrat, chap 23

Manque dans K, S, p 41

pursūt dānāk ō mēnōkē χrat kū pat χrat u dānākīh apāk baχš kōχsitan
 šāyēt avāp nē?

mēnōkē χrat passuχ^a kart kū apāk-ič takīkīh u zōrōmandīh i χrat u
 dānākīh pas-ič apāk baχš kōχsītun nē šāyēt čē kā baχšēnīsn pat nēvakīh
 avāp pat yuttarīh frač rasēt dānāk pat kār vyāpān bavēt u dusākās kārākās,
 u vat-dīl dīlītar u dīlītar vat-dīl, u tuχšāk ašakahān u ašakahān tuχšāk
 *kartēt ētōn čryōn pat hān čīs i baχšēnūt ēstēt βihānak patīš andar āyēt, u
 apārik har čīs bē spōžēt

généraux d'Ahriman, afin de soustraire ce bonheur aux créatures d'Ormuzd. Par conséquent, tout le bonheur que ces douze signes du Zodiaque attribuent aux créatures d'Ormuzd, les planètes le leur arrachent, autant qu'elles peuvent, et le donnent aux demons malfaisants, aux esprits menteurs et aux êtres mauvais.

La fortune du monde céleste est si justement partagée parce qu'Ormuzd le Seigneur, toutes les autres divinités et les amahiaspands sont exempts de la contre-creation, et que c'est par le droit qu'ils luttent contre Ahriman et les demons, par le droit aussi qu'ils font rendre compte aux âmes des hommes. Celui en qui la vertu est preponderante, aura sa place au paradis, celui dont la vertu et le péché s'équilibrent, aura sa place dans les *hamēstakān*, quand l'iniquité est preponderante chez un homme, son chemin mène à l'enfer.

Chap 22

Le Sage demanda à la Sagesse céleste : « Est-il possible, oui ou non, de s'approprier par l'effort, les biens du monde terrestre ? »

La Sagesse céleste répondit : « Il est impossible de s'approprier, par l'effort, le bonheur qui ne vous est pas destiné. Par contre, le bonheur qui (lui) est destiné arrive (à l'homme) tout de suite à cause de son effort. Un effort qui n'est pas favorisé par le Temps demeure infructueux dans le monde terrestre mais dans le monde céleste qui lui succèdera, il sera efficace et ajoutera son poids à la balance ».

Chap 23

Le Sage demanda à la Sagesse céleste : « Est-il possible, oui ou non, de lutter contre la prédestination par la sagesse et l'intelligence ? »

La Sagesse céleste répondit : « Quelque fortes et quelque puissantes que soient la sagesse et l'intelligence, on ne peut, par celles-ci, lutter contre la prédestination. Car une fois la prédestination accomplie, qu'elle apporte le bonheur ou l'adversité, le sage en est déroute dans son œuvre, l'ignorant est changé en instruit, le lâche en courageux, le courageux en lâche, l'actif en paresseux et le paresseux en actif. Comme, par ce qui est prédestiné, une cause efficiente est mise en jeu, toute autre chose est rendue inefficace ».

8 *Mēnōkē* *χrat*, chap 24

Manque dans K S, p 41-42

pursit dānak ō mēnōkē χrat kū ayāšt-χ"āstārīh u kū pah-iarzūtārīh u arzānīkīh rāδ yazdān ō martomān dit-ič čis baχsēnd awāp nē?

mēnōkē χrat passaχ^a kart kū baχsēnd čē ētōn črjōn gōβēnd kū «baχt u bāγō(k)-baχt- āsnō-+baχt hān bavēt i hač jratomīh baχt ēstēt, bāγō(k)-baχt han i dit-ič baχsēnd bē yazdān han baχsīsn ēt rāδ hēm kunēnd u pat mēnok +patākēnand, čē Ahīman-ič i druvand pat hān βihānah u pat nērok i 7 apāχtar χ"āstak u apārīk-ič har nēvakīh i gētīh hač vēhūn u arzānīhan appaiēnd u ō vattarān u anarzānīkān apēi tar baχsēnd

*
* *

9 *Bundahīs*, chap 1

**im zand-ākāsīh nazdist apar bunēdātīh i Ohrmazd u ptyūrakīh i gannāk-mēnūh, pas apar črjōnīh i gēhan dām hač bun-dahīsīh tāk jī-ām, črjōn hač dēn i mazdēsnnān partāk, pas apar +ič bun hač saχ"an dārēt pat vičārīsīh, čē s u črjōn-as pat vēh-dēn*

13 *ōjōn partak kū Ohīmazd bāhstīh pat harvisp-ākāsīh u vēhīh zamān i uhanūrak andar rōsnīh hamē but hān rōsnīh gās u gyāk i Ohīmuzd, hast kē asar rōsnīh gōβēt hān harvisp-ākāsīh u vēhīh | yāmak i Ohīmazd, hast kē dēn gōβēt [dēn ham har 2, vičārīsīn ēvak] hān i yāmakē zamān akanārah, črjōn Ohīmazd vēhīh u dēn zamān i Ohīmazd būt u hast u hamē bavēt*

Ahīman andar tarīkīh pat pas-dāmīnīh u zatār-kāmakīh zufrapādak būt, apī-s zatār kāmākīh yām u hān tarīkīh gyāk, hast kē asar tarīkīh gōβēt

Chap 24

Le Sage demanda a la Sagesse celeste « Arrive-t-il, oui ou non, que les dieux accordent une faveur aux hommes en sus du sort fixe, supposé qu'ils trouvent chez eux l'ambition de prosperer, une pratique assidue de la vertu et un caractère digne de cette faveur? »

La Sagesse celeste repondit « Oui, cela arrive. Car c'est ce que nous apprenons l'expression courante *baḫt* u *baḫō-baḫt* *baḫt*, c'est ce qui a été assigné tout au commencement, tandis que *bāḫō-baḫt*, c'est ce que les dieux accordent en sus du sort fixe. Seulement il est rare que les dieux accordent ainsi une faveur et la revelent dans le monde celeste parce qu'Ahriman l'ennemi, profitant de cette actualisation de la cause et se servant de la force magique des sept planetes, soustrait tout bonheur du monde terrestre aux bons et aux méritants, pour l'attribuer aux mauvais et aux indignes »

*
**

Bundahišn, chap 1

Ceci est l'exposé de la doctrine. Tout d'abord, l'on traitera de la création primordiale d'Ormuzd et de la contre-creation du mauvais esprit. Ensuite viendra l'état de la création terrestre, depuis la genèse jusqu'à la fin du monde, selon la révélation de la religion mazdeenne. Enfin, l'exposé de ce qui a son principe dans la parole (et se rapporte) à la discrimination, son essence et sa nature selon la bonne religion.

Il a été révélé qu'Ormuzd se trouvait, pendant le temps illimité, dans les hauteurs, pare d'omniscience et de bonté, et entouré de lumière. Cette lumière est la place et le lieu d'Ormuzd, quelques-uns l'appellent la lumière infinie. Cette omniscience et cette bonté sont la robe d'Ormuzd, quelques-uns l'appellent « religion ». [*Tous les deux (c'est-à-dire la lumière et l'omniscience) sont identiques à la « religion », la définition en est une*] Le temps de la robe est infini, car la bonté et la religion d'Ormuzd ont existé autant de temps qu'Ormuzd lui-même, elles existent encore et elles existeront toujours.

Ahriman se trouvait dans les profondeurs, entouré de ténèbres et doué de connaissance tardive et d'avidité de sang. L'avidité de sang c'est sa robe, et les ténèbres forment son lieu, quelques-uns les appellent les ténèbres infinies.

a n-ān miyān tuhīkīh bavēt, hast kē vāi gōšēnd, kē-s nūn gumēčisn patis

- J 2 *har 2 hand kanārahōmand u akanārahōmand | čē +bālistīh, hān 1 asar rōsnīh, guftēt kū nē sarōmand, u zufrēpādah, hān 1 asar tāīkīh, hān hast -akanārah pat vīmand har 2 kanārahōmand, kū sān miyān tuhīkīh, ēvah avī dīt nē putvast hand, dīt har +2-ān mēnōk pat χⁿēs-tan kanārahōmand dīt harvisp ākāsīh 1 Ōhrmazd rād har +čis andar dānisn 1 Ōhrmazd, kunārahōmand u akanārahōmand +čisān, 1 andar har 2 hand, patmān +dānēt dīt bavandak-pātīχsāyīh 1 dām 1 Ōhrmazd pat tan 1 pasēn tāk hamē-hamē-ravisnīh, u hān hast akanārahīh dām 1 Ahriman pat han zamān bē +apasihēnēt tāk 1 kā tan 1 pasēn bēt, | hān-ū hast kanārahōmandīh*
- A 4

Ōhrmazd pat harvisp-ākāsīh dāmst kū gannāk-mēnūk hast u apar handāčēt [kunēt] pat arisk kāmākīh, čyōn gumēčēt, +čē frakān, +če frazām, pat +čē frakān, +čē u čand afzārān hanjāmēnēt apī-s mēnōkīhā hān dām, 1-pat hān afzār andar apāyūt, frāč tāsūt 3000 sāl pat dām mēnōkīh ēstāt, kū būt hand amēnūtār aravāk ayrīstār gannāk-mēnūk pas-dānisnē rād hač hasīh <1> Ōhrmazd anākās būt, pas hač hān zufrēpādah χēzist, ō vīmand 1 stār 1 rōsnān mat kē-s dīt hān 1 Ōhrmazd rōsnīh ayrīstār, frāč patrōt zatār-kāmākīh u arisk-gōhrīh rād pat marnjītan u dīt apar kart

- J 3 *apī-s pas dīt čīrīh | u aparvēcīh 1 frēh hač hān 1 χⁿēs, apāč ō tam dvārist, kurrēnēt vas dēv hān dām 1 marnjēnūtār nuyāp ō artakarīh 1 Ōhrmazd*

- A 5 *kū-s dām 1 gannāk-mēnūk dīt ne sahist, dām 1 sahmēn 1 pūtāk 1 nutak | dusdāh, apī-s nē burzūt hand pas gannāk-mēnūk dām 1 Ōhrmazd dīt sahist vas, dām 1 +upariyavan hamāk+purisnīk, apī-s burzūt hān 1 Ōhrmazd dām-dahisnīh adak Ōhrmazd, apak-ič čē advēnak dānist 1 dāmē frazāmē kār, avī patīrak 1 gannāk-mēnūk sut apī-s āst apar dāst, guft kū «gannāk-mēnūk, apar ō dām 1 man adyārīh bar' stāyīšn dah, tāk pat hān pādahīšn amarg azarmān asōhīšn apōhīšn bavēh' » apīš čīm ēn ku «hakar artīk nē sārēnēh, χⁿat nē akār u ō mān har 2-ān sūt afkārīhā » apī-s drāyūt gannāk-mēnūk kū «nē baram ō dām +če tō adyārīh u nē daham stāyīšn, bē tō u dām čē tō marnjēnam tāk hamē-hamē-ravisnīh bē χēzēm, harvisp dām 1 tō ō adōstīh 1 tō, dōstīh 1 man kunam » apī-s vīčārisn ēn*
- J 4 *kū s pat ēt dāst kū Ōhrmazd andar ō ačāarak hast, ēt rād āstīh | pēs dārēt, nē patīχrajt, patist-ič apar barēndēh*

Entre ces deux, il y a un espace vide, quelques-uns l'appellent l'atmosphère. Là se trouve maintenant le monde mixte.

Tous les deux sont à la fois limités et illimités. Car il est dit que ce qui se trouve dans les hauteurs, c'est-à-dire la lumière infinie, n'a pas de commencement, et ce qui se trouve dans les profondeurs c'est-à-dire les ténèbres infinies, cela est illimité. Mais par la ligne de démarcation tous les deux sont limités, car il y a un espace vide entre eux, de sorte qu'ils ne sont pas liés (= contigus) l'un à l'autre. Toutes les deux entités transcendantes sont donc par nature limitées. Puis, Ormuzd étant omniscient, toutes les choses sont dans la science d'Ormuzd. Il connaît la mesure de toutes les choses que ces deux entités renferment limitées ou illimitées. Ensuite la domination parfaite qu'exercera la création d'Ormuzd dans le monde restauré durera jusqu'à toute éternité. C'est là une forme de l'infini. La création d'Ahriman sera anéantie avant que le monde soit restauré. C'est là une forme du fini.

Ormuzd savait, grâce à son omniscience, que le mauvais esprit existait et qu'il se lancerait vers les hauteurs, poussé par son envie, il savait aussi comment le mauvais esprit opérerait le mélange, comment se manifesterait l'univers, quelle en serait la fin, par quels moyens s'en accomplirait la manifestation, quelles forces, et combien, seraient nécessaires pour l'anéantir. Il créa donc, dans un état céleste, la création pour laquelle ces forces étaient nécessaires. Durant 3000 ans, la création se trouvait dans un état céleste sans pensée ni mouvement, ni activité. Par suite de sa connaissance tardive, le mauvais esprit ignorait l'existence d'Ormuzd, puis il se leva de ses profondeurs, et il arriva à la frontière où se trouve l'étoile des lumières. Lorsqu'il vit la lumière d'Ormuzd qui restait inerte, il se lança en avant, poussé par son avidité de sang et par son naturel envieux, et avança plus loin encore vers le haut. En apercevant la une splendeur et un ascendant supérieurs aux siens propres, il regagna précipitamment les ténèbres où il créa un grand nombre de démons. Cette création, uniquement vouée à l'œuvre d'anéantissement, était désireuse de faire la guerre à Ormuzd. Lorsque ce dernier vit la création du mauvais esprit qui n'était nullement convenable, mais au contraire une création affreuse, pourrie, basse, ignorante, il ne la loua pas. Le mauvais esprit, de son côté, lorsqu'il vit la création d'Ormuzd qui était très convenable, création élevée et omnisciente, il loua la création effectuée par Ormuzd. Alors Ormuzd, qui savait de quelle manière la fin de la création devait se produire, alla à la rencontre du mauvais esprit et lui offrit la paix en lui disant : « O mauvais esprit, viens à l'aide de ma création. Rends-moi hommage afin

A 6 *api-s guft Ormazd | kû «nē harvisp-kū tān hēh, gannāk-mēnūk' kû-t
man nē tuvān marjūlan api-s dām çē man ētōn nē tuvān kartan kû apāč
avi χ"ēsīh i man nē i asēnd» pas Ohrmazd pat harvisp-ākāsīh dānist kû «hakar
zamān i kārēčār-ič i-s nē kunam, adak-i-s tuvān kartan pat dām i man
[çy ōn patist apar baiēndēh] hōχsisn <u> gumēčisnīh hamēyihā api-s an-
dar gumēčisn i dām nisastan, ō χ"ēs kartan tuvān», çy ōn nūn-i martom
andar gumēčisn vas kē apārūk vēs varzēt kû frārōnīh, ku kāmāk i gannāk-
mēnūk vēs hamē varzēnd*

*api-s guft Ohrmazd avi gannāk-mēnūk kû «zamān kun, tāk kārēčār pat
ēn pasn avi 9000 sāl frāč apakanan» çē-s dānist kû pat ēn zamān gūēnd
akārēnēt gannāk-mēnūk adak gannāk-mēnūk avēnāk-frazānīh i ad pat han
patmānūk hamdātastān būt, ētōn çy ōn 2 mart hamkōχsisn zamān frūč
A 7 kunēnd kû «mān *vyaxmān | rōč tāk +sap kārēčār kunēm»*

*Ōhrmazd ēn-ič pat harvisp-ākāsīh dānist ku ē andar ēn 9000 sāl 3000
sāl hamāk kāmāk i Ōhrmazd ravēt, 3000 sāl andar gumēčisn kāmāk i
Ōhrmazd u Ahriman har 2 ravēt, pat hān i aβdom aītik gannāk-mēnūk
akār šāyēt kartan, hač dām-putyārakīh apāč dānēt*

J 5 *pas Ohrmazd | ahavar frāč srūt, kû-š yaθūhūvairyōk, 20-ēvak-mārīk,
bē guft api-s frazām-pērō-īh i χ"ēs u akārīh i gannāk-mēnūk u apasīhīsn i
dēvān, ristāχēz u tan i pasēn u apatyārīh i dām tāk hamē-hamē-ravisnīh
bē ō gannāk-mēnūk nimūt gannāk-mēnūk kā-s akārīh i χ"ēs u apasīhīsn
i dēvān hamē dat, start u aβd būt, apāl ō tam ōpast, ōy ōn çy ōn pat dēn
guftēt kû «kā-s 3 ēvak-ē guft būt, gannāk-mēnūk hač bīm tavīh uzū, kā-s
2 baki guft būt, gannāk-mēnūk pat snūk andar ōpast kā-s bavandak guft*

que je t'accorde en recompense, d'être immortel, de ne pas vieillir, de n'avoir ni faim ni soif - Cela signifie - Si tu ne commences pas la guerre toi-même tu ne seras pas réduit à l'impuissance, et nous en aurons profit tous les deux - Mais le mauvais esprit répondit - Je ne viendrais pas à l'aide de ta création et je ne te rendrai pas hommage. Tout au contraire, je détruirai ta création pour l'éternité. Je me leverai, j'engagerai ta création à se débarrasser de toi à s'occuper de moi. En voici l'explication - il croyait qu'Ormuzd était jeté dans l'embaras et que c'était pour cette raison qu'il offrait la paix - il était sûr que, en la refusant - il pourrait lui faire la guerre.

Alors Ormuzd dit - Tu n'es pas omnipotent, ô mauvais esprit ! voilà pourquoi tu ne seras pas capable de me détruire. Tu ne seras pas capable de faire que ma création ne retombe en mon pouvoir - Puis Ormuzd savait grâce à son omniscience - Si je ne fixe pas un temps pour le combat avec lui, il sera capable de me faire la guerre et opérer le mélange éternellement, il pourra s'installer dans le monde mixte et se l'approprier. Ainsi, il y a maintenant dans le monde mixte beaucoup de gens qui pratiquent l'injustice plus que la justice - c'est-à-dire qu'ils exécutent de préférence la volonté du mauvais esprit.

Et Ormuzd dit au mauvais esprit - Fixe-moi un temps afin que je te fasse la guerre pour 9000 ans selon cette convention ! - Car il savait que s'il se donnait cet espace de temps, il réduirait le mauvais esprit à l'impuissance. Alors le mauvais esprit, qui n'était pas capable de prévoir l'issue, tomba d'accord avec lui sur cet espace de temps. C'était comme lorsque deux hommes se fixent un temps pour un duel en disant - Nous allons nous mettre d'accord aujourd'hui afin de commencer cette nuit -

Ormuzd savait aussi, grâce à son omniscience - que sur ces 9000 ans la volonté d'Ormuzd s'exercerait sans conteste pendant 3000 ans - que pendant les 3000 ans de l'état mixte la volonté d'Ormuzd et celle d'Ahriman régneraient ensemble - que par le dernier combat il serait à même de rendre le mauvais esprit impuissant, c'est-à-dire de le faire cesser son hostilité envers la création.

Puis Ormuzd chanta la strophe *ahuvār*, c'est-à-dire il prononça les vingt-et-un mots du *yabā ahū vairyō*. Il montra au mauvais esprit que c'est lui qui remporterait la victoire finale, que le mauvais esprit serait réduit à l'impuissance, que les démons seraient anéantis, que la résurrection aurait lieu, que l'existence finale s'établirait, et que la création serait exempte de la contre-creation jusqu'à l'éternité. Ayant vu qu'il serait lui-même réduit à l'impuissance et que tous ses démons seraient

A 8 *būt, | akār bāt- gannāk-menūk hac akārīh i pat dāmān i Ōhrmazd anā-
kīh kī 119 3000 sāl pat startūk nyast*

*dām u dahisn mēnōkīh gōšam u pas gētūhīh Ōhrmazd pēs hač dām-
dahisnīh +nē +būt χ^aatāi u pas hač dām-dahisnīh χ^aatāi, sūt-χ^aāstār u fī a-
zānak u yut-bēs, āskār ak u hamē-rādēnītāi u afzōnik <u> harvisp-nīkū-
tāi būt*

*apī-s nazdist +yazdān +χ^aatīh dāt nēvak-ravisnīh <1> hān mēnōk, 1-s tan
<1> χ^aēs patis, vēh bē kai tan*

*kā-s dām u dahisn mēnūt — čē-s hač dām-dahisnīh χ^aatāyīh but — apī s
dūt pat 10sn +vēnākīh Ōhrmazd kū gannāk-mēnūk hakū č hač pityārak nē
vartēt, hān pityārākīh yut pat dām-dahisnīh nē akārīhēt, dām yut pat
zamān +1avākīh nē bavēt, kū zamān tāsēt dām-īč 1 Ahriman ravāk bē bavēt
apī-s apārak, gāh pityārak akār kartan rād zamān fī āč tāsūt apī-s čīm ēn
A 9 kū gannāk- | mēnūk yut pat kārēčār nē akārīhēt, kārēčār vičānisn ēn kū
kār pat čārōmandīhā kartan apāyēt*

*pas hač zamān <1> akanārak, gāh zamān <1> dērang-χ^aatāi frāč tāsūt
[dāt], hast kē zamān <1> kanārakōmand gōšēt*

*hač zamān 1 dērang-χ^aatāi asačisnīh frāč dāt, kū čīs <1> Ōhrmazd nē
sačēt*

hač asačisnīh aχ^aārīh patāk +būt, kū dēvān χ^aarak nē rasēt

*hač aχ^aārīh *baχs-ravisnīh <gannāk-> mēnūk aβōd +vartīšnīh patāk but
hān mēnōk], kū čīs 1 Ōhrmazd, hān 1 pat bundahisn dāt, nē vartēt*

hač mēnōk-vartīšnīh bavandak kāmāk <1> dām <1> gēhūn patāk būt

fī ārōn dām u dahisn +hamdāstānōmand

aneantis le mauvais esprit fut atteinte et perdit connaissance il retomba aux ténèbres C'est comme il a été dit dans la religion révélée « Lorsqu'un tiers en fut prononcé de peur la force quitta le mauvais esprit, lorsque les deux tiers en furent prononcés, le mauvais esprit tomba sur les genoux lorsqu'elle fut prononcée toute entière il devint impuissant - Dans son impuissance à nuire à la création d'Ormuzd, le mauvais esprit demeura terrassé sur le sol pendant 3000 ans

Je vais décrire la création tout entière d'abord dans l'état céleste, puis dans l'état terrestre

Avant la création, Ormuzd n'était pas souverain, mais après la création il est devenu souverain, un être qui s'applique à accroître la prospérité des créatures un sage, un être exempt de douleurs, manifeste, qui prend soin de tout, qui produit l'abondance, qui remarque tout

En premier lieu, il créa l'essence des divinités afin de rendre encore meilleur le bon état du monde céleste qu'il soutenait lui-même

Lorsqu'il conçut par sa pensée la création, — car c'est par la création que la suzeraneté lui échut en partage, — Ormuzd connut, grâce à sa perspicacité lumineuse, que le mauvais esprit ne se départirait jamais de son hostilité que cette hostilité ne serait réduite à l'impuissance que par la création, que la création ne serait mise en branle que par le temps, que, le temps une fois créé, la création d'Ahriman, elle aussi, serait mise en branle Alors afin de rendre inefficaces la perversité et l'hostilité qui en découle il créa le temps La raison en est que le mauvais esprit ne sera réduit à l'impuissance que par un combat (*kārēčār*), or le mot *kārēčār* signifie qu'une œuvre doit figurer parmi les choses à exécuter

Après le temps illimité, il créa le temps à la longue domination, quelques-uns l'appellent le temps limité

Du temps à la longue domination, il créa la permanence sans fin, c'est que rien de ce qui appartient à Ormuzd ne finira jamais

De la permanence sans fin sortit la damnation, c'est que la beatitude n'écherra jamais aux démons

La damnation une fois réalisée, le mauvais esprit perdit manifestement connaissance, c'est que rien de ce qu'Ormuzd a créé par la création initiale ne se transforme

L'évanouissement de l'esprit (mauvais) fit apparaître la volonté parfaite des créatures du monde terrestre

La droiture est une chose qui s'accorde bien avec la création

šrēnāz pat apāhōi dām-dahisnūh aḍaśasām ap-s am [vicārisn] ēn ku
 āhiman, apāhōi Hōmazd koχsēt

χ'ānāz-frazanāh ih nāmākīh, pahōmāh, asuāisnūh i Ōhrmazd u akāh ih i
 χ'ānāz-frazanāh ih u pahōmāh i āhiman [pas-bavīsnūh i gannāk-mēnūh | ō
 A 10 parākīh | mat kō-s dām dāt ce zamān-i i dērang-χ'atāi nazdist dām i-š
 frāc tāsūt cē ahānānak bāt +pas hac gumēlīsnūh i *hamahūh i Ōhrmazd
 kanārahōmand tāsūt hac hān ahānarah ku hac bundahisn, kō dām dāt, u
 tāh ō frazām, ku gannāk-mēnūh akāh bavēt, patmānah i 12000 sāl kū
 anārahōmand pas ō ahānārahōmandīh gumēlīt varīt, kū dām cē Ōhrmazd
 +apāh-gāh apāh Ōhrmazd *hamahūh bavēnd iχ'ōn guštēt pat dēn kū

aman +ō ōmandat hac har +2 daman

[dām i Ōhrmazd hān-ic i gannāk mēnūh |

zamān handāhūh ō +hānē datasūn

[zamān pursisnīktar]

zamān <hač> χ'ayāpakān ayāpaktur

zamān hac pursisnīkāt pursisnīktar

[kū vicar pat zamān +sāyēt kaitan]

zamān i man apakanhēt

brīn pat zamān pistah frāc skihēt

gryān hac avē nē buχtēt

[hac hangām jān i martōmān]

nē kō +avī urdē vāzēt

A 11 nē <kō> o [nikūnē-] +nisyē afravēt [andā | nisnēt]

nē kō +adā aχ' [i āpān i sāt] frōt varīt

Ōhrmazd hac hān i χ'ēs χ'atīh <gētah iōsnūh u> hac gētāh iōsnūh karp
 i dāman i χ'ēs frāc tāsūt aš pat ātaχs karp, i iōsnūh +sačēt, gnt frāc par-
 tāh <būt> hac hān mēnōk, kē ptyānak andā hac 2 dām, as barēndēh

Ahriman étant pervers était étranger à la création cela parce qu'il lutta avec Ormuzd

La sagesse propre d'un souverain la notoriété, la primauté, la permanence d'Ormuzd, d'une part, l'impuissance de la perversité foncière et l'infériorité d'Ahriman, de l'autre, furent manifestes lorsque celui-là créa les créatures Car le temps à la longue domination fut la première créature qu'il créa C'est que le temps était d'abord illimité, mais après que le mélange eut trouble la création d'Ormuzd jadis concentrée en elle-même il fut créé limite procédant comme tel du temps illimité Car depuis la création initiale moment où la création fut créée, jusqu'à la fin, quand le mauvais esprit sera réduit à l'impuissance il y a un espace de 12000 ans durant lequel le temps sera limité Puis, le temps limité se fondra dans l'illimité, à l'époque où les créatures d'Ormuzd seront de nouveau réunies avec Ormuzd C'est comme il est dit dans la religion révélée

Le Temps est plus puissant que les deux créations

[*Glose celle d'Ormuzd et celle d'Ahriman*]

Le Temps est la mesure de l'efficacité des œuvres

Le Temps possède plus que les plus fortunes

Le Temps s'informe mieux que les mieux informés

[*Glose car c'est par le temps que les sentences peuvent être rendues*]

Notre temps s'en va disparaissant

Au temps fixe, se brise net le plus glorieux

L'âme ne peut s'en délivrer

[*Glose l'âme des hommes, du temps*]

ni quand elle vole vers les hauteurs,

ni quand elle plonge aux profondeurs [*glose se place là*]

ni quand elle descend sous l'univers

[*Glose où se trouvent les eaux froides*]

De sa propre essence, Ormuzd créa la lumière du monde terrestre, de la lumière du monde terrestre, la forme de ses propres créatures Puis apparut la voûte du ciel, modelée sur la forme du feu, qui convient à la lumière C'est de cette force céleste que les récalcitrants des deux créations chantent ainsi

« Elle est puissante, elle est le Temps »

as karp ı ıān ı rēh frač tāsūt ı ıyōn ı ıi apāyūt, hast kē vān <ı, dērang-
χ'atī ı frāč gōβēt as zām pat adyānīh <ı, ıān ı dērang-χ'atār frāč tāsūt
cē ha-s dām-ı dat, 3-č afzāı ı hān-as pat hāi andar apāyūt

gannāk-mēnūk hač gētāh tarīkīh hān ı χ"ēs-tan dām frač hı rēnūt u pat
anē karp ı *syāvahē ātur *dast ı tam aızanīh, druvand, ıyōn *bačakē-
rāntar ı afstr apı-s hač gētāh χ"at-dōšakīh varan, tāk pāyēt karp, frāč
hı rēnūt, ıyōn varan apāyūt apı-s nazdist devān χ"atīh dāt dus-ravısnīh
A 12 <ı> hān mēnōk, ı-s anākīh ı dāmān ı Ohrmazd hačas | būt, vattar bē
kartan čē-š gētāh tārīkīh hač hān ı asar tārīkīh dat, hač +gētāh tārīkīh drōγ
gōβısnīh frāč dāt hač avē anākīh ı gannāk-menūk partāk būt, čē-s hān
dām dāt ı-š χ"ēs-tan putıš kū akār bē bēt — čē hač asarē tārīkīh hān tan
frāč hı rēnūt apı-š χ"ēs-tan dām hač karp bē dāt — hač hān ı χ"ēs dām-
dahısnīh akār bavēt

Ohrmazd hač gētuk rōšnīh rāst-gōβısnīh <frāč tāsūt> u hač rāst-gōβıš-
nīh <u> afzōnıkīh ı dātār partāk +būt dām-dahısnīh čē-š asar karp hač
asarē rōšnīh frāč tāsūt dām-ı ı humak andar asar +karpē bē dāt +asarē
+karp zamān sačıšn yutīh bavēt hač +asarē +karpē ahıvar frāč +dāt mē-
nōkē yabāhıvairyōk, kē-š +bunē-dahısnīh u frāzām ı dām hačas partākīh
hast dēn, ıyōn upāk dām-dahısnīh dahıhıst

A 13 hač ahıvar mēnōk sāl frač +dāt, kē andar | gumēčısn nūn nēm-ıōsn
nēm-tārık, 365 rōč-šapān, kē brın ı zamān ı derang-χ'atār hačas <u> har
ı dām pat-kōχıšn putıš ravāk būt ıyōn guft

«dām ı Ohrmazd pat χ"atāyīh u dastavarīh u dātastānōmandīh bāhıstīh
pat +χ"āhrakīh ēstāt dām <ı> gannāk-mēnūk pat čērīh u stahmīh u vınās-
kārīh +zufrepādīh pat dusvārīh ēstāt »

Puis il crea la bonne atmosphere modelée comme il etait convenable à l'atmosphere quelques-uns l'appellent l'atmosphère a la longue domination Puis il crea la terre pour aider l'atmosphère a la longue domination C'est que, lorsqu'il crea la creation, ces trois forces lui etaient necessaires pour son œuvre

Le mauvais esprit tailla sa propre creation (en la formant) des ténèbres du monde terrestre et modela sur une autre forme, celle du feu noir, les animaux rongeurs animaux dignes des ténèbres et hostiles au bien, comme par exemple ces êtres si abominables que sont les insectes nuisibles De la mechancete fonciere du monde terrestre il tailla la convoitise modelée comme il était convenable a la convoitise, afin qu'elle perpetuât la forme (primordiale du mal) Tout d'abord, il crea l'essence des demons afin de rendre en ore plus le monde ideal d'ou est venue l'affliction qui frappe les créatures d'Ormuzd C'est qu'il crea les ténèbres du monde terrestre, des ténèbres qui sont sans commencement, des ténèbres du monde terrestre il créa la fausseté de parole d'où est issue l'affliction qu'apporte le mauvais esprit, car celui-ci n'a pu faire de création qu'à son image Quand il sera réduit à l'impuissance il sera impuissant a produire encore de ses créatures car, ayant taillé, dans les ténèbres sans commencement, le corps universel d'où dérive le mal, il créa sa propre création de cette forme

De la lumière terrestre Ormuzd créa la véridicite La véridicité et l'abondance du Createur firent apparaitre la création C'est qu'il tira la forme sans commencement de la lumière sans commencement, après quoi il créa l'ensemble des créatures dans la forme sans commencement La forme sans commencement est exempte du cours du temps De la forme sans commencement, il créa l'*ahuvai*, c'est-à-dire le prototype céleste de la formule *yaθā ahū vairyō*, par quoi la création primordiale devint manifeste, comme le sera aussi la fin de la création Cette formule est la religion, du fait qu'elle fut créée en même temps que la creation

De l'*ahuvai* il crea l'annee celeste, qui est maintenant, dans l'état mixte, moitié lumineuse, moitié obscure, comprenant 365 jours et nuits, c'est d'elle que viennent les arrêts du temps a la longue domination, c'est par elle que le combat des deux creations s'engagea Comme il est dit

«La creation d'Ormuzd jouissait de la félicité dans les hauteurs, soumise à un roi, à des ministres et à des tribunaux La création du mauvais esprit était en proie à l'infortune dans les profondeurs, sous un régime de tyrannie, d'oppression et de ferocité »

ŋhm ı d pat amahraspandan brimomand mat kã-s dāt büt hand, 3 rat, ce-s apı̄c ẽ gētīk apūyet, dāt apı̄-s nōktar pat tan ı pasēn anākih hacas brı̄petāh bu tan apı̄-s dām ı mēnōh mēnōkīhā darēt

apı̄- dam ı getīk [u] mēnōkīhā dāt apı̄-s ɛt bē ẽ gētāhı̄c dat apı̄-s nazdist amahraspandan dat, 7 bun, pas aparīk, hān ı 7-om χ^{at} ŋhmazd hac dum ı gētīk pat mēnōk dat nazdist 6, hān ı 7-om { χ^{at} büt tarı Ohrmazd hac 2 hast mēnōk, nazdist gētāh hac amahraspandān, pas hac vāı ı derang-χ^{at}atū

J 5 11 nazdist vahuman frāc tasūt, kē-š ravakīh <ı> dām <ı> Ōhrmazd hacas but gannāk-mēnūk nazdist mutōχt, gāh akōman dāt Ōhrmazd hac dām ı gētāh nazdist asman apı̄-š vahuman hac nēvak-ı avı̄snı̄h gētīk ı ōšnīh [nazdist] fı̄ac tāsūt, kē-s dēn ı vēh ı mazdēsnīn apāk büt ēn kū hān ı ẽ dām ı asēt tāk fı̄as kart, as dānist pas ut-vahıst, pas saθrēcāı, pas spandarmat, pas hōrdat, pas amurdat tāsūt, 7-om χ^{at} Ōhrmazd 8-om rāst-gōβı̄snı̄h, 9-om sı̄ōs-ahı̄ād, 10-om mānsraspand, 11-om nairyōsang, 12-om ıatı buland <ı> ı aθfō(k) bu zait, 13-om ıasñ rāst, 14-om mıθr ı frahēγōyōt, 15-om arsvang ı vēh, 16-om pārand, 17-om χ^{at}āβ, 18-om vāt, A 15 19-om +datastanōmandīh, { 20-om patkār, pēsēmār u pasēmārīh, āstīh, afzōnīkīh

hac dām ı gētāh nazdist asman, ditikan āp, sı̄tikan amık, çahārom urvar, panyom gōspand, sasom martōm, haftom χ^{at} Ōhrmazd apı̄-s dāmē pat adyārīhē vāı ı derang-χ^{at}atāı fı̄ac tāsūt, çē kã-s vāı <ı> derang-χ^{at}atāı frāc tasūt, avē ç afzār-ē büt apı̄ s pat dām-dahısnı̄h andar apāyūt

19 20 gannāk-mēnūk pat hān pıtyārakōmandīh hac kamārıkān dēvān nazdist akōman frāc kırrēnūt, pas indar, pas sāvul, pas nāhaidyā, pas taromat, pas tarıc u zarıc, pas apārıkān dēvān, haftom χ^{at} gannāk-mēnūk

C'est par les amahraspands qu'Ormuzd a reçu la faculté de fixer les destins. Les amahraspands créés, il créa une triade de juges dont il aura besoin à l'avenir pour le monde terrestre : à la fin des temps quand l'existence finale approchera, leur tâche sera de supprimer l'affliction du monde matériel. Cette triade soutient la création céleste d'Ormuzd dans l'état céleste.

Il créa la création terrestre dans son stade céleste : ensuite il la transféra à l'état des choses terrestres. Tout d'abord, il créa les amahraspands, qui sont sept principes : puis le reste : le septième c'est Ormuzd lui-même. De la création terrestre, il créa d'abord six forces à l'état céleste, la septième c'est lui-même. Pour Ormuzd tous les deux états sont célestes, la première étape du développement du monde terrestre est due aux amahraspands : la seconde : à l'atmosphère : à la longue domination.

Tout d'abord, il créa Vahuman (le Bon Esprit) : c'est grâce à celui-ci que la création d'Ormuzd fut mise en branle. Le mauvais esprit créa d'abord Mitōxt (le Mensonge), puis Akōman (le Méchant Esprit). De la création terrestre, Ormuzd créa d'abord le ciel, puis il créa la lumière terrestre, de la beauté qui était échue en partage à Vahuman, cette lumière est accompagnée de la bonne religion des mazdeens, cela s'explique par ce que c'est lui la connaissait tout ce qui affectera la création jusqu'à la fin. Puis il créa Urvahist, puis Sahiēvar : puis Spandarmat : puis Hōrdat, puis Amurdat : le septième c'est Ormuzd lui-même, le huitième, la Véridicité : le neuvième, Srōs le pieux : le dixième, Mānsiāspand, le onzième, Vairōsang : le douzième, le haut juge qui s'appelle Raθfō birzait, le treizième, Rasn le juste : le quatorzième, Mihr maître des vastes pâturages : le quinzième, Arsvang la bonne, le seizième, Pārand, le dix-septième, le Sommeil, le dix-huitième, le Vent : le dix-neuvième, l'organisation judiciaire, le vingtième, le procès, la demande et la défense, la paix, la prospérité.

De la création terrestre, c'est le ciel qui vient le premier : en second lieu, l'eau : en troisième lieu, la terre, en quatrième lieu, les plantes, en cinquième lieu, le bétail : en sixième lieu, l'homme : le septième, c'est Ormuzd lui-même. Pour aider la création : il créa l'atmosphère : à la longue domination, car lorsqu'il créa l'atmosphère : à la longue domination, celle-ci devint une force cosmique : c'est de cette force qu'il avait besoin pour la création du monde.

Parmi les démons aux têtes monstrueuses, le mauvais esprit, inspiré par son hostilité innée, tailla d'abord Akōman, puis Indar, puis Sāvul : puis Nābādya : puis Farōmat : puis Tarīc et Zairīc : puis le reste des

nahvīc ī s-ē ī jīān nē mēnēt, nē goṣēt, nē kunēt, apī-s nēvakīh ī dām ī
 Ohmazd nē apāyēt dām ī Ohmazd nēvakīh, dām ī Ahīman nē apāyēt
 Ohmazd hān ēis nē mēnēt ī s kartan nē tuwān, gunnāh-mēnūh kan ī-s nē
 A 16 mīān kartan mēnēt «patist-ic apar | barēm»

dām ī Ohmazd pat mēnōkīh ēton parvart kū tarsīh ēstāt amēnūtār
 aγīstī aravāh čīγōn susr hamānāk, pas hač tarsīh gumēčakīh susiān
 hamānāk pas hač gumēčakīh xōrtakīh bavēt dastak-ē hamānāk pas hač
 xōrtakīh +vyāstakīh pēsānīh, dast, pād, pas hač +vyāstakīh gavrih
 bavēt časīn u gōs u dahān, pas hač gavrih ī *nīsak būt kā bē +ō pēs īōsn
 ēstāt nūn-īc pat gētāh pat ō hangōsital andar uskomb ī mātar +hanbav-
 hēnd u āyēnd (u) parvarand u Ohmazd pat dām-dahisnīh mātarīh u
 pitarīh ī dahisn hast, cē kā-s dām pat mēnok parvarīt, hān būt mātarīh,
 (u) kā-s bē ō gētīh dāt hān mēnōk, būt +pitarih

apar dām-dahisnīh ī gētāhīhā

kā gannak-mēnūh star, gāh akār būt, čīγōn-am apar nīpīst, 3000 sāl
 A 17 pat sturtīh nyast-ē andar hān akārīh ī avē gannāk-|mēnūk Ohmazd dām ō
 +gētīk tāšūt hač asar rōsnīh ātaxs, hač ātaxs vāt, hač vāt āp, hač āp
 zamīk harvisp-astōmandīh gētāh fī āc tāsūt, čīγōn guštēt pat dēn kū «fratom
 dām hamāk āpē [u] srīsk-ē +būt» kū hamāk hač āp būt yut tōhm (ī)
 martomān u gōspandān, cē hān tōhm ātaxs u tōhm ī hačas

<apī-s> nazdist asmān dāt pat apāč- dārisnīh, hast kē fratom gōβēt
 dītkar āp dāt pat zatan tišn druž sītkar zamīk dāt harvisp-astōmandīh
 čahārom urvar dāt ō adyārīh ī gōspand hūdāk, pañjom gōspand ō adyārīh
 ī mart ī ahrav sasom mart ī ahrav dāt ō zatārīh u akārīh ī gannāk-mēnūh

demons, le septieme, c'est le mauvais esprit lui-même. Jamais il ne pense, il ne parle, il ne fait rien de ce qui est droit, et la beauté des creatures d'Ormuzd ne lui convient pas. Aux creatures d'Ormuzd, c'est la beauté qui convient. Aux creatures d'Ahriman, c'est le « non ». Ormuzd ne pense à aucune chose qu'il ne puisse accomplir, le mauvais esprit ne pense qu'à ce qu'il ne peut accomplir, car il pense) « Nous voulons lui declarer la guerre ».

Dans le stade céleste, la creation d'Ormuzd s'est développée de la façon suivante. D'abord elle demeurait engourdie de peur, sans pensée, sans activité, sans mouvement, à l'instar du sperme. Après l'engourdissement se produisit le mélange à l'instar des fluides séminaux (de l'homme et de la femme). Après le mélange se produisit ce qui est menu, à l'instar d'un embryon. Après ce qui est menu se produisit ce qui est saillant, (à l'instar) du front, de la main, du pied. Après ce qui est saillant se produisit ce qui est creux (à l'instar) de l'œil, de l'oreille et de la bouche. Après ce qui est creux se produisit l'état visible lorsque la creation se manifesta lumineuse. Maintenant aussi, dans le monde terrestre, c'est d'après ce modèle que les êtres sont conçus, reçoivent la vie et se développent dans le sein de leur mère. Par la creation, Ormuzd s'est acquis la position de mère et de père de la création. Car en nourrissant la création dans le stade céleste, il a fait œuvre de mère, et en faisant passer ce monde céleste à l'état terrestre, il a fait œuvre de père.

Sur la creation des choses terrestres

Lorsque le mauvais esprit fut terrassé, et par conséquent impuissant, comme je l'ai décrit plus haut, il demeura terrassé durant 3 000 ans. Pendant cette période d'impuissance du mauvais esprit, Ormuzd transféra la création à l'état terrestre. De la lumière sans commencement il créa le feu, du feu, le vent, du vent, l'eau, de l'eau la terre, c'est-à-dire le monde terrestre renfermant tout ce qui est corporel. C'est comme il est dit dans la religion révélée « Le commencement de la création était une goutte d'eau, rien de plus ». C'est que toutes les choses sont nées de l'eau excepté le sperme de l'homme et du bétail car ce sperme est de feu, ainsi que le sperme qu'il produit.

Tout d'abord, il créa le ciel pour servir de défense. Quelques-uns l'appellent « la chose primordiale ». En second lieu, il créa l'eau pour abattre le démon de la soif. En troisième lieu, il créa la terre qui renferme tout ce qui est corporel. En quatrième lieu, il créa les plantes.

ı hame deraw apı-s pas ataxs dat ʒ'arah, apı s baxs hač asar ıosnih
 +awıs pıwıst ētōn karp <ı> ʒēh ɛɾjōn ātaxs kāmuk apı-s pas vāt | tasit pat
 mūt karp, yuvān ı 15-salak kē ēn āp u urvar u gōspand u mart ı uhıav
 u nar ıis-ē baiēndēh dārēt

apı-sān, ɛɾjōn-as gōʒam, nazdist asmān dāt ıosn-partāl ıh, apēr dıı u
 pusē gūs ʒ'anāhen, ı hast gōhı almast zērn, apı-s sarı [pat] avı asar ıosn
 putvast apı-s dām hamak andarōn asmān bē dāt *avıkan hamānāk darıust,
 kē-s har afzār, <ı> pat lōxsısn andar apāyēt, andarōn nihāt ēstēt, arıap
 man +hamānāk, <ı> har ıis andar māmēt

frakāvan ı asman čandih pahnād ı-s drahnād čandih, diahnād +ı-s
 balād andih, bulud ı s zahyād hamok-handac, ʒüpsār varzavarı hamānāk,
 mēmsnōmand, gōʒısnōmand, kunısnomand, ākās, afzōnıh, vıçıtārı, mēnōk
 aı -s asmān putıɾraft drang darıustıh hač gannak-mēnuk, kū apāč dvā-
 ııstan nē +hıst, ɛɾjōn gırt atēstār | kē ııāh patmōxt ēstēt kū apēβımıha
 hač kārıēčār buxtēt, mēnōk asmān ēton dārēt

apı-s dāt ō adyārıh ı asmān urvāxmanıh, ıē-s urvāxmanıh patı fıāč
 tasit ke nūn-ıı +andarı gumēčakıh dām pat +urvāxmanıh ēstēt

dıtharı hac gōhı ı asmān āp tāsıt čand mart-e +kē ı dast ō zamıh
 hılet <ı> pat dast u pad ravēt, as tāk askamb āp bē ēstēt, pat hān bālād āp
 bē tačēt apı-s dāt ō adyārıh vāt <ı> vārān, kē hac vāt <ı> +snōdān
 +snēzak

sıtkar hač <āp> zamık dat gırt dūr vıtarıh
 hamōk-drahnād apāk pahnād u pahnād apāk -ahyād, ı āst mıyān ı en
 asmān bē vēnārı ɛɾjōn guftēt kū «nazdist 3 ēvak ı ēn zamık fıāč tāsıt
 saxt ɛɾjōn sēn-murı dār, dıthār 3 ēvak ı ēn zamık fıāč tāsıt vıarθ
 akıand, sıtkar 3 ēvak ı ēn zamık fıāč tasıt nēm-tansrak» |

pour aider le bétail qui donne une bonne nourriture. En cinquième lieu, le bétail, pour aider l'homme pieux. En sixième lieu, il créa l'homme pieux pour abattre et annihiler le mauvais esprit et tous les démons. Puis il créa le feu flamboyant, dont le sort est déterminé par la lumière sans commencement. À ce feu, la forme du bien est attachée de la manière qui correspond à la volonté du feu. Puis il créa le vent sous une forme humaine, celle d'un adolescent de quinze ans : c'est lui qui soutient ici-bas l'eau, les plantes, le bétail, l'homme pieux et toutes les choses en les supportant.

De ces choses, il créa, comme je viens de le dire, tout d'abord le ciel à l'éclat lumineux et très éloigné vers les hauteurs (dont il faut dire) en outre (qu'il est) fait de fer flamboyant, c'est-à-dire de la substance appelée acier, de couleur jaune : son sommet est uni à la lumière sans commencement. Il plaça la création entière à l'intérieur du ciel, comme on place des soldats dans une forteresse ou tous les engins nécessaires à un combat ont été déposés, ou comme dans une maison pourvue de toute sorte d'ustensiles.

La voûte du ciel a les dimensions suivantes : sa largeur est égale à sa longueur, sa longueur est égale à sa hauteur, sa hauteur à la même étendue que sa profondeur. Elle ressemble à une œuvre d'art bien agencée : elle est douée de pensée, de parler, d'activité, elle est intelligente, abondante, elle a du discernement, elle est céleste. Ormuzd prit le ciel pour bonne forteresse contre le mauvais esprit, puisque ce dernier ne laissait pas de renouveler ses attaques. Comme un vaillant guerrier qui a endossé une cuirasse afin de rechapper du combat sans succomber à la crainte, ainsi porte-t-il le ciel transcendant.

Ormuzd créa la félicité pour aider le ciel, car il créa la félicité dans le ciel. Maintenant aussi, dans le monde mixte, la création se trouve dans un état de félicité.

En second lieu, il créa l'eau de la substance du ciel. Il y a des hommes qui posent leurs mains sur le sol et marchent à quatre pattes : à ces hommes, l'eau monte jusqu'au ventre, si haute coule l'eau. Pour soutenir l'eau, le vent pluvieux fut créé, ce vent est né du vent qui apporte les nuages et la neige.

En troisième lieu il créa, de l'eau : la terre, ronde et aux extrémités lointaines et dont la longueur est égale à sa largeur, et la largeur à sa profondeur : elle fut établie juste au milieu de (la sphère de) ce ciel-ci. C'est comme il est dit dans la religion révélée : « Tout d'abord, il créa de cette terre (1) un tiers bien proportionné, comme par exemple l'arbre de l'oiseau *sên*, en second lieu »

1-0 *apī-s gōhī andar zamīk bē dāt, kōfihā kē pas hač hān vaχsūt [rust]
hand nai zamīk apī-s dāt ō adyārīh <1> zamīk āsnō rōd gōkart bōrah-īč
*an ust-īč, hānē suχt zamīk tōhmaχ yut hač *astihī (+asčihī ? +hīpīhl ?),
cē yut tohmaχ hand ōyon suχt tāsūt zamīk pat hamānāk 1 mart-ē, kē-s
yāmah yāmah hamāk kust pat tan suχt andar kurt ēstēt hačadai ēn zamīk
hamāk gyāk āp bē ēstēt*

*čahārom urvar dāt nuzdist o myān 1 ēn zamīk apar rust čand pad-ē
bālād, apē azg, apē pōst, apē hār, u tarr u sirēn apī-s visp sarīdak zōr 1
urvarān andar čīhr dāt apī-s dāt ō adyārīh <1> urvar āp u ātaχs, čē ha
aχ" 1 urvarān āpē srisk pat sar <1> ātaχs 4 angust pēs pat hān zor
hamē rust*

A 21 *panjom gav 1 ēvdāt tāšūt andar ēān-vēj pat myūmah <1> gēhān, pat
+bār <1> | rōt 1 vēh 1 dāntī, kū myūmah 1 gēhān, spēt, rōsn būt čryōn
māh, kē-s bālād 3 nād patmānīk apī-s dāt ō adyārīhē āp u urvar, čē-s
andar gumēčīs zōr u vaχsīs hač ēn bavēt*

A 22 *6-om gayō(k)mart tāsūt, rōsn čryōn χ"arsēt, apī-s 4 nād patmānīk
bālād būt, pahnād čryōn bālād, 1āst pat +bār 1 rōt 1 dāntī, kū myūmah 1
gēhān ēstēt, gayō(k)mart pat hōi ārah, gāv pat dāsn ārah, apī-sān dūrh
ēvak hač dūt dūrh-īč 1 hač āp <1> dāntī čand bālād 1 χ"ēs būt, časmō
mand, gōsōmand, +uzvānōmand, daχsakōmand būt gayō(k)mart daχsakō-
mandīh ēt kū martōm hač avē tōhmaχ pat ō hangōsūtul zāt hand apī-s dāt
o adyārīhē χ"āβ <1> āsānīhē dātān čē Ohrmazd hān +χ"āβ frāč tāšūt pat
mart karp 1 buland 1 15-sālak 1 rōsn apī-s gayō(k)mart apāk gāv hač
zamīk tāsūt | apī-s hač rōsnīh u zaryōnīh 1 asmān susr <1> martōmān u
gāvān frāč tāšūt, čryōn ēn 2 susr ātaχs-tōhmaχ, nē āp-tōhmaχ, <u> pat
tan 1 gāv 1 gayō(k)mart bē dāt, tāk-aš purr-1 uvisnīh 1 martōmān u
gōspandān hačas +bavēt*

il créa de cette terre-ci un tiers inutile et mauvais en troisième lieu, il créa de cette terre-ci un tiers demi-sombre.

Dans la terre, il créa une substance à savoir celle des montagnes qui ont poussé plus tard de cette terre-ci. A l'appui de la terre, il créa l'arbre primordial *gōkart*, de couleur jaune pâle (?) et d'une belle venue (?), cet arbre prépare la semence (des plantes) de la terre, excepté des plantes appelées *asthr* (?), parce qu'elles n'ont pas de semence. Il créa la terre en l'agencant soigneusement, de sorte qu'elle ressemblait à un homme qui s'est revêtu d'un vêtement après l'autre en couvrant soigneusement tous les côtes de son corps. Sous cette terre-ci, il y a partout de l'eau.

En quatrième lieu, il créa les plantes. La première plante germa au milieu de cette terre-ci, d'une hauteur de quelques pieds, sans branches, sans écorce, sans épines, succulente et sucrée. Dans ses graines, cette plante renfermait toutes les forces des autres plantes. A l'appui de cette plante, il créa l'eau et le feu, car toute la force vitale des plantes réside dans une goutte d'eau placée sur le sommet (d'une flamme) de feu. Par la susdite force, cette plante poussait à une hauteur de quatre doigts.

En cinquième lieu, il créa le taureau, l'unique, dans l'*Erānvēj* au milieu du monde terrestre, sur la rive du bon fleuve *Dāitī*, là où se trouve le centre du monde terrestre. Ce taureau était blanc et lumineux comme la lune, sa hauteur montait à trois *nāḍ*. Pour sa subsistance, Ormuzd créa l'eau et les plantes, car c'est de ces deux que découlent la force et la croissance du taureau dans l'état mixte.

En sixième lieu, il créa Gayōmart, qui était lumineux comme le soleil, dont la hauteur montait à quatre *nāḍ*, et dont la largeur était égale à sa hauteur. Il le créa sur la rive du fleuve *Dāitī*, justement là où se trouve le centre du monde terrestre, Gayōmart étant sur la rive gauche et le taureau sur la rive droite, l'espace entre l'un et l'autre, entre eux et l'eau de *Dāitī*, était égal à leur hauteur. Gayōmart était doué d'yeux, d'oreilles, d'une langue et d'attributs sexuels (?). La sexualité (?) de Gayōmart consiste en ceci que le genre humain est né de sa semence et à son image. Pour le soutenir fut créé le sommeil qui donne du repos. C'est qu'Ormuzd créa ce sommeil sous la forme d'un être de haute taille, âgé de quinze ans et lumineux. C'est de la terre qu'il créa Gayōmart et le taureau, mais c'est de la lumière et de l'éclat dore du ciel qu'il créa le sperme des hommes et des taureaux, car ces deux spermes proviennent de la semence du feu et non pas de celle de l'eau. Il déposa ces spermes dans le corps de Gayōmart et dans le corps du

api-s ēn 6 dahisn pat 6 gās <1> gāsānbār bē dāt u pat sāl 1 hangārt 365 1ōč, 12 mākikan har mākik 30 rōč u mākik 35 rōč, har rōč-ē nām amahaspand-ē patis nihāt

api-s, 17 ōn-aš gōβam, nazdist asmān tāšit pat 40 1ōč 17 ōn hač rōč 1 Ohrmazd mākik fravartīn tāk rōč 1 āpān mākik urt-vahist 5 rōč apai +mānd tāk rōč 1 daδv pat miθr han 5 rōč gāsānbār api-s nām maidyō(k)-zarn, api-s vičārisn ēn kūr +mānist <1> martōmih <u> mānist 1 miθr <u> āp u zaryōnih ō paulākih mat

A 23 *ditakar āp dāt pat 55 rōč, 17 ōn hač rōč 1 miθr māk 1 urt-vahist tāk rōč <1> āpān māk 1 tūr 5 1ōč +apar mānd tāk rōč <1> daδv pat miθr hān 5 1ōč gāsānbār api-s nām maidyō(k)šam, kē-s vičārisn ēn kūr ap rōsn bē kart, čē nazdist tēiak +būt*

sūkhar zamāk dāt pat 70 rōč, 17 ōn hač 1ōč 1 miθr māk tūr tāk rōč 1 art māk saθrēvar [hān] 5 rōč apai mānd +tāk rōč <1> anayrān hān 5 rōč gāsānbār api-s nām pauišāh, api-s vičārisn ēn kūr padē-avisnih <1> dāmān pat zamāk paulāk bē kart

1ahāi om un var dāt pat 25 rōč <17 ōn hač 1ōč 1 Ohrmazd māk miθr tāk 1ōč 1 aštāt> 5 1ōč apar +mānd <tāk> rōč 1 anayrān hān 5 rōč gāsānbār api-s nām ayāsrini, kē-s vičārisn ēn kūr valg u bōδ <u> gonak 1 zaryōnih pauišāh bē.

5-om gōspand dāt pat 75 rōč, 17 ōn hač rōč 1 Ohrmazd māk 1 āpān tāk rōč <1> daδv pat miθr māk <1> daδv 5 rōč apar +mānd tāk <rōč 1 varhrān> hān 5 rōč gāsānbār api-s nām maidyāuim, kē-s vičārisn ēn kūr
A 24 *hanbār 1 zamustān dāmān 1 χ^{es} rād | pauišāh bē kart*

šāsom martōm dāt — kūr gayō(k)mart — <pat> 70 rōč, 17 ōn hač rōč <1> rām 1 māk 1 daδv tāk rōč 1 anayrān 1 māk 1 spandarmat 5 rōč apar +mānd tāk <rōč 1 spandarmat> hān 5 rōč gāsānbār, hast kē 5 rōč 1

taureau, afin que le nombre des hommes et du bétail fût ainsi parfait

Ces six créations, Ormuzd les créa dans les six saisons qui sont célébrées par des fêtes annuelles. Une année complète comprend 365 jours, 12 mois, chaque mois a 30 jours, sauf un qui en a 35, à chaque jour est attribuée le nom d'un amahraspand

Comme je viens de le dire, Ormuzd créa d'abord le ciel en 40 jours, à savoir pendant la période qui s'étend du jour d'Ormuzd, du mois de Fravartin, jusqu'au jour d'Āpān, du mois d'Urt-vahist. Puis, il interrompit son travail pour cinq jours, jusqu'au jour de Daδv pat Mihr. Ces cinq jours sont des jours de fête, on les appelle *maidōzarm*, ce qui s'explique par le fait qu'alors la demeure des hommes, la demeure de Mihr, l'eau et la verdure apparurent.

En second lieu, il créa l'eau en 55 jours à savoir pendant la période qui s'étend du jour de Mihr, du mois d'Urt-vahist, jusqu'au jour d'Āpān, du mois de Tīr. Puis il interrompit son travail pour cinq jours, jusqu'au jour de Daδv pat Mihr. Ces cinq jours sont des jours de fête, on les appelle *maidyōšam*, ce qui s'explique par le fait que l'eau, sombre au commencement, fut alors rendue claire par le Créateur.

En troisième lieu, il créa la terre en 70 jours à savoir pendant la période qui s'étend du jour de Mihr, du mois de Tīr jusqu'au jour d'Art, du mois de Saθrēvar. Puis, il interrompit son travail pour cinq jours, jusqu'au jour d'Anāγrān. Ces cinq jours sont des jours de fête, on les appelle *paitisāh*, ce qui s'explique par le fait que la faculté de marcher à pied sur la terre se manifesta alors chez les créatures.

En quatrième lieu, il créa les plantes en 25 jours, à savoir pendant la période qui s'étend du jour d'Ormuzd, du mois de Mihr, jusqu'au jour d'Art (du même mois). Puis, il interrompit son travail pour cinq jours. Ces cinq jours sont des jours de fête, on les appelle *ayāsım*, ce qui s'explique par le fait qu'alors le feuillage, le parfum et les couleurs de la verdure apparurent.

En cinquième lieu, il créa le bétail en 75 jours à savoir pendant la période qui s'étend du jour d'Ormuzd, du mois d'Āpān, jusqu'au jour de Daδv pat Mihr, du mois de Daδv. Puis, il interrompit son travail pour cinq jours jusqu'au jour de Varhrān. Ces cinq jours sont des jours de fête, on les appelle *maidyāurım*, ce qui s'explique par le fait que les provisions d'hiver apparurent alors pour la subsistance des créatures.

En sixième lieu, il créa l'homme — c'est-à-dire Gayōmaēt — en 70 jours, à savoir pendant la période qui s'étend du jour de Rām, du mois de Daδv, jusqu'au jour d'Anāγrān, du mois de Spandarmat. Puis, il

**truftak*, *hast kē duzītak gōβēt* *apī-s nam hamaspamaidayam ke-š*
u.ānisa en kū hāmspah-ravīsnih pat gētāh patāk būt, *čē fī avahr ī martō-*
mīn pat hāmspāhīh ī aft hand u nām <ī> hān 5 rōē **truftak hast, kē 5 gās*
gāsūnīh hast, kē panyak ī vēh guftēt pat dēn **hān ēn hast*

ahuvant gās, ustavānt gās, +spantōmēn gās, vahušatr gās, +vahu-
lōist gas

hān 30 rōč, ī pat māhikānē nihāt ēstēt, apī-š nām ēn

Ōhrmazd, vahuman, urt-vahišt, šadrēvar, spandarmat, hōrdat, amur-
dat, dadv ī ātur, <ātur,> āpān, 𐬨𐬀ar, māh, tīr, gōs, dadv <ī> mīθī,
<mīθr,> sīōš, rašn, fravartīn, varhrān, rām, vāt, dadv ī dēn, <dēn,>
 A 25 *art, aštāt, asmān, | zāmdāt, mahraspand, anarīān*

hān 12 māhikān nām hač ham amahraspandān fravartīn māh, ut-
vahišt māh, hōrdat māh, tīr māh, amurdat māh, šadrēvar māh, mīθī
māh, āpān māh, ātur māh, dadv māh, vahuman māh, spandarmat māh
apī-sān čīyōnīh ēvak ēvak frāčtar gōβam

Chap 3

A 30 10

apar čīyōn<īh u> čim ī dahišn +ī dām ō artīk-karīh

Ōhrmazd nām ī 30 amahraspand pat hān 30 rōč ētōn nihāt kū nazdīst
Ōhrmazd, pas 6 amahraspand, bavēt 7, 8-om dadv, <ī> hast dātār, pas 6
amahraspand, bavēt 7, 8-om dadv, <ī> hast dātār, pas 7 amahraspand, |
 A 31 *bavēt <8>, 9-om dadv, <ī> hast dātār, u pas 7 amahraspand, bavēt 8*
čīyōn nām ī 𐬨𐬀ēš pat 4 gyāk andar māhikān passāxt, Ōhrmazd u hān ī
3 dadv ēvak-nām u ēvak-gās u ēvak-dēn u ēvak-zamān, kē hamē būt
hand

interrompt son travail pour cinq jours, jusqu'au jour de Spandarmat. Ces cinq jours sont des jours de fête, les uns les appellent «les cinq jours volés», les autres «les jours dérobés». On leur donne le nom de *hamaspamaidayam*, ce qui s'explique par le fait qu'alors se manifesta l'approche en phalanges serrées — c'est qu'alors les esprits tutélaires des hommes approchèrent en phalanges serrées. On appelle ces cinq jours «volés», ce sont là les cinq jours «gâthiques», dans la religion révélée, ils sont appelés «la bonne semaine aux cinq jours». En voici les noms

1° Ahuvait-gāh, 2° Ustavāt-gāh, 3° Spantōmēn-gāh, 4° Vahusahr-gāh, 5° Vahistōiš-gāh

Les 30 jours attribués à chacun des mois portent les noms suivants

1° Ormuzd, 2° Vahuman, 3° Urt-vahist, 4° Sahrēvar, 5° Spandarmat, 6° Hōrdat, 7° Amurdat, 8° Daδv ī Ātur, 9° Ātur, 10° Āpān, 11° Z'ar, 12° Māh, 13° Tīr, 14° Gōš, 15° Daδv ī Mihr, 16° Mihr, 17° Siōs, 18° Rašn, 19° Fravartīn, 20° Varhrān, 21° Rām, 22° Vāt, 23° Daδv ī Dēn, 24° Dēn, 25° Art, 26° Aštāt, 27° Asmān, 28° Zāmdāt, 29° Mahraspand, 30° Anayrān (Anērān)

Les 12 mois sont nommés d'après tous les amahraspands : 1° le mois de Fravartīn, 2° le mois d'Urt-vahist, 3° le mois de Hōrdat, 4° le mois de Tīr, 5° le mois d'Amurdat, 6° le mois de Sahrēvar, 7° le mois de Mihr, 8° le mois d'Āpān, 9° le mois d'Ātur, 10° le mois de Daδv, 11° le mois de Vahuman, 12° le mois de Spandarmat. Je vais décrire d'une façon plus détaillée les caractéristiques de chacun de ces mois

Chap. 3

Comment et pourquoi la création fut faite apte à guerroyer

Ormuzd répartit les noms des 38 amahraspands sur les 30 jours du mois de la façon suivante. En premier lieu se place Ormuzd, ensuite six amahraspands, cela fait sept. Le huitième c'est Daδv, ce qui signifie «Créateur». Ensuite six amahraspands, cela fait sept, le huitième, c'est Daδv, ce qui signifie «Créateur». Ensuite sept amahraspands, cela fait huit, le neuvième c'est Daδv, ce qui signifie «Créateur». Ensuite sept amahraspands, cela fait huit. Par le fait qu'il attribua son propre nom à quatre places dans les mois, Ormuzd est identique à ces trois Daδv quant au nom, au rang, à la religion et au temps — car ils ont toujours existé

kā gannāk-mēnūh o putyārah mat, Ōhrmazd zamān i dērang-χ^aatāi
tāsūt mat tan i +15-sālah <1> iōsn i spēt-dōisr i buland, amāvand,
kē-s amāvandih hac hunaravandih, nē hac du-ih u stahmakih ap-s χ^aat
patmōcan i spēt patmōxt, +brahmak i āsiōnh dāst, lē hamē dānākih
apāk āsiōnān kē ō kasān nūnūtār har kas hačas āmōxtār hand Ōhrmazd-
iē χ^aēškāih dām-dahusnīh būt, dām pat dānākih sāyēt dātun, ēt iād
brahmak i dānāhān patmōxt, <1> hast āsiōnh vāi i vēh, yāmak i zarīn
sēmēn gōhr-pēsūt u *ālgōnahān vas iōd patmōxt, brahmak i artēstāih,
A 32 čē apw ištār hac pas <1> dusmanān pat putyārah zatan u dām pānah
har tan — čyōn guftēi | kū vāi hān <1> andar har dō dām putyār bē barēi
χ^aēškāih, lē-s dāt spēnāk-mēnūk lē-č gannāk-mēnūh — pat ēn kū lē atih
sar bē kunēt, dām i Ōhrmazd hamē afzāyēi, hān <1> gannāk-mēnūh
apasihēnēi

+hac zamān baχšēmsnīh spihr u zurvān <1> dērang-χ^aatāi, tan, bayē-
baχtīh

ap-s patmōcan i χ^aēnēn patnōxt, brahmak i vāstryōsīh dāst, iē-s
nēvak-baχtārīh <1> gēhān χ^aēškārīh, ōyōn čyōn vāstryōsān gēhān varzitan
pussačākīhā bē dāt

čyōn Ōhrmazd miyān <1> har 6 amahraspand dām i χ^aēs-iē *gwaχt,
dahusn-iē <1> mēnok <u> gētāh pat ham-advēnak dāt čyōn mēnōk
Ōhrmazd u hān 6 amahraspand vahuman, urt-vahist, saθrēvar, span-
darmat, hordat, amurdāt, ētōn-iē asman 6 padē, i nazdist aβi-pādah u
dūtīkar spihr i aχtarān, sūtīkar star <1> agumēcūnīh, 4-om vahist — mah
pat hān pādah ēstēt —, panyom garōdmān kē anayrē rōsn χ^aānīhēt —
A 33 χ^aaršēt pat hān pādah +ēstēt —, | sasom gās i amahraspandān, haftom
asar rōsnīh gās <1> Ōhrmazd oyōn-iē dām i gētāh 6 tāsūt nazdist asmān,
dūtīkar āp, sūtīkar zamīk, čahārom urvar, panyom gōspand, sasom martōm,
u haftom ātaχš kē baχs hac asar rōsn gās <1> Ōhrmazd ap-s ātaχs andar
harvisp dahūšn ētōn bē frakand [frāč tāsūt] čyōn katak-χ^aatāy-ē kā andar
χānak šavēt u yāmak andar *ō *fraχ^aār +nīhēt, kanyāk čis čis bē +vīč-
nēnd, bērōn āyēt, kā +hēzm apar nīhēnd, frāč kunēt ap-s framūt avī
ātaχs andar ēβyat parastak i martōm kartan, χ^aarīsn sāχtan u dāt
zatan

Lorsque le mauvais esprit s'elanca pour l'attaque, Ormuzd crea le temps a la longue domination sous la forme d'un adolescent de quinze ans, lumineux, aux yeux blancs, de haute taille, plein de vigueur sa vigueur procedant de sa virilite et non pas d'une nature brutale et violente Ormuzd lui-même revêtit un vêtement blanc, l'habit porte par les prêtres, car toute sagesse réside chez les prêtres, qui guident tous les hommes et aupres de qui tout le monde s'instruit L'œuvre propre d'Ormuzd, c'était la creation, or la création ne se fait que par la sagesse voila pourquoi il revêtit l'habit des sages que sont les prêtres Il revêtit aussi la bonne atmosphere, robe dor et d'argent, ornée de pierres précieuses et de toutes sortes de couleurs rouges(?) l'habit des guerriers, dont la tâche est de poursuivre les ennemis afin de decimer les adversaires et de protéger les creatures C'est comme il est dit «L'œuvre propre de l'atmosphère, c'est de chasser les antagonistes qui se trouvent dans les deux créations, dans celle créée par le Saint Esprit aussi bien que celle créée par le Mauvais Esprit» (Ainsi, Ormuzd se revêtit de l'atmosphère) afin que, menant ses troupes au combat, elle favorisât la création d'Ormuzd en détruisant celle du mauvais esprit

De la prédestination du Temps sont issus le firmament étoilé, Zurvân à la longue domination, le corps (universel) et le Sort

Ormuzd se revêtit aussi d'un vêtement bleu, l'habit porte par les paysans, car la mission propre de ceux-ci, c'est de fournir le monde terrestre de bonne nourriture C'est que les paysans ont été créés pour exploiter dûment le monde terrestre

Ayant réparti sa création parmi tous les six amahraspands Ormuzd créa d'après ce même modèle la création celeste et terrestre De même que le monde celeste se compose d'Ormuzd et des six amahraspands Vahuman, Urt-vahišt, Šahrēvar, Spandarmat, Hōrdat et Amurdāt, de même le ciel a six étages le premier, c'est la région des nuages, le second, c'est la sphere des etoiles fixes, le troisième, c'est (la sphere des) etoiles exemptes du mélange, le quatrième, c'est le paradis — la lune se trouve dans cette région — le cinquième, c'est Garōdmân qui s'appelle aussi la lumière infinie — le soleil se trouve dans cette région —, le sixième, c'est la région des amahraspands, le septième, c'est la lumière sans commencement, le lieu d'Ormuzd De même la création terrestre fut aussi créée en six étapes la première, c'est le ciel, la seconde, c'est l'eau, la troisième, c'est la terre, la quatrième, ce sont les plantes la cinquième, c'est le bétail, la sixième, c'est l'homme, la septième, c'est le feu dont le sort est réglé par la lumière sans commen-

*apī-š harvisp amahraspandān pat hamkārīh <ī> artak-karīh dām ētōn gumārt *astānūt kū kā ēβγat āmat har kas hān ī χ^{ēs} hamēmāl pat kōχsišn frāč kunēt, kū nōk framān andar nē apāyēt apī-s čyōnīh frāčtan gōβam*

- A 34 *fratom hač mēnōkān Ōhrmazd | <u> hān 3 dadv apī-s hač gētīkān bun martōm hač χ^{at} kart apī-s hamkār hān 3 dadv <ī> ēvak-gās u ēvak-dēn u ēvak-zamān, vispēsam kē hast mēnōk har visp-ākās apī-š martōm ō χ^{ēs} grīst dahīsn, apī-s martōm pat ō bōzīsn frāč dat tan u jān u ruvān u advēnak u fravahr, čyōn tan har <ī> gētāh, u jān hān ī apāk vāt patvast ēstēt vayū āβarīsn barīsn, <u> ruvān hān ī apāk +bōd andar tan asnavēt vēnēt gōβēt dānēt, <u> advēnak hān ī pat χ^{arsēt}-pāḍak ēstēt, <u> fravahr hān ī pēs ī Ōhrmazd χ^{atū} pat hān čīm ētōn tāšūt kū <kā> andar ēβγatēh martōm mīrēnd, tan ō zamīk, gyān ō vāt, advēnak ō χ^{arsēt}, ruvān avī fravahr +patvandēt, kū +dēvān ruvān +marnjēnitān nē tuvān bavāi*

- ditakar hač mēnōkān vahuman, apī-s hač gētīkān daxšak gōspand sarḍakān ō χ^{ēs} patyraft apī-s dāt ō adyārīh <u> hamkārīh māh u gōs u rām*
 A 35 *u | spīhr <ī> χ^{atū} zurvān ī akanārīk <u> zurvān ī dērang-χ^{atū} apī-s gōspand pat panj bōzīsn frāč tāšūt tan, jān, ruvān, advēnak, mēnok, kū tāk andar ēβγatēh gōšurun tōhmak <ī> gōspandān hač māh-pāḍak patyraft <apī-s> pat +adyārīhē rām ī vēh andar gēhān ravākēnīt kā mīrēnd, tan <ō zamīk, jān> ō gōšurun, ruvān ō rām, advēnak ō māh, mēnōk ō vahuman patvandēt, kū daxšak bē marnjēnitān nē tuvān bāt*

cement, le lieu d'Ormuzd (le dernier fit jaillir le feu enfermé dans toute la création c'est comme quand un pere de famille entre dans la maison et jette un tison(?) sur le foyer(?), les ser-vantes en enlèvent(?) une chose après l'autre jusqu'à ce que le feu sorte quand on y met du bois, il jaillit Il ordonna au feu d'être au service des hommes pendant l'assaut du mal, de leur préparer la nourriture et de supprimer leurs douleurs

Il confia la creation a tous les amahraspands afin qu'ils l'assistassent au combat, en les disposant de telle sorte que, quand l'assaut du mal viendrait, chacun pût trouver son propre adversaire et le combattre sans avoir besoin d'un nouvel ordre Maintenant je vais en décrire d'une façon plus détaillée l'ordonnance

Les premiers des êtres célestes sont Ormuzd et les trois Createurs cités, des êtres terrestres, Ormuzd fit l'homme principe fondamental, en le produisant de lui-même Les assistants d'Ormuzd sont ces trois Créateurs qui lui sont identiques quant au rang, à la religion et au temps, et qui sont omniscients pour tout ce qui concerne les choses célestes Il prit l'homme pour sa création particulière, il créa pour l'homme la rédemption par cinq (forces) le corps, l'âme, l'esprit, l'individualité et l'esprit tutélaire Le corps, c'est le corps terrestre, l'âme, c'est l'inspiration et l'expiration qui sont associées au vent l'esprit, c'est ce qui, dans le corps, entend, voit, parle, reconnaît, associe à la perception, l'individualité, c'est ce qui se trouve dans la région du soleil, l'esprit tutélaire, c'est ce qui est devant Ormuzd le Seigneur Voici la raison pour laquelle il crea l'homme ainsi c'est afin que, si les hommes meurent pendant l'assaut du mal, le corps s'unisse à la terre, l'âme au vent, l'individualité au soleil, l'esprit au génie tutélaire, afin que les démons ne puissent détruire l'esprit

Le second des êtres célestes, c'est Vahuman parmi les êtres terrestres, celui-ci reçut les différentes espèces du bétail comme son genre particulier Pour l'aider et l'assister furent créés la lune, Gōš, Rām et le firmament qui appartient au Seigneur Zurvān l'illimité et au Zurvān à la longue domination Il créa pour le bétail la rédemption par cinq (forces) le corps, l'âme, l'esprit, l'individualité, l'élément céleste C'est que, jusqu'à l'assaut du mal, Gōšurun recevait de la région de la lune la semence des différentes sortes du bétail Pour la subsistance du bétail, le bon Rām fut introduit dans le monde terrestre Quand le bétail meurt, le corps s'unit à la terre, l'âme à Gōšurun, l'esprit à Rām, l'individualité à la lune, l'élément céleste à Vahuman, afin qu'on ne puisse détruire l'espèce

sitikan hac menokān ut-tahist, api-s hač dahisn ı gētāh ātaχs ō χ'ēs putyraft api-s dāt avi adyārīh <u> hamkārīh atur, sros u varhrān <u> nēyo(h)sang pat hān im hū andar ēβyatēh varhrān u ātaχs andar mān nisust venārt darpustīh dahēt <u> sros pānakīh lunēt hā bē *mrubēt (mrōčēt?) hac varhrān ō sros u hač sros ō ātur <u> hač ātur apāc avi ut-tahist patvandēt, hū dēvān bē marnjēnitan ne tuvān bavāt

- A 36 | iahāiom | hač mēnōkān saθrēvar, api s hač dahisn<ı> gētāh ayō(h)χsust ō χ'ēs grift api-s dāt pat adyārīh <u> hamkārīh χ'ar u mθr, asmān, anayrān, sōk ı vēh, aradvə-sūr, hōm-yast, burz-yast u dahmān āfiin, čē ayō(h)χsust ōstəvārīh hač asmān, asmān bun gōhr ı *zērn(?)ayō(h)χsust, api-s vēnārīs hač anayrān, anayrān andarah rōsn mān ı zarrēn gōhrē-pst ı ul-gās ı anahraspandān patvast ēstēt, kū pat ēn hamkārīh dēvān dū ēβyatēh ayō(h)χsust avin kartan nē tuvān bavāt

- panyom hač mēnōkān spandarmat, api-s hač dahisn ı gētāh zamīk ō χ'ēs putyraft api s dāt ō adyārīh ı hamkārīh āpān u dēn <u> ı art <u> mahraspand u ı aršusvang u aradvə-sūr u anāhīt, čyōn *as vah mēnōkē yōsdāsrkar ı zamīk āpān <u> tōhmak hačas pēs, mahraspand [mānsra-spand] gōβisn ı Ōhrmazd, u art u dēn andar χ'arrē mān hast, | hač ı aršisvang, guftēt, χ'arr ı vahistik artādih, aradvə-sūr u anāhīt pit u māt ı āpān pat ēn hamkārīh andar ēβyatē vēnārt ēstēt, u ēn mēnōkān <ı> hamhār χ'arr vasih ı āβarēnd

sašom hač mēnōkān hōrdat, as hač dahisn ı gētāh āp ō χ'ēs putyraft api-s dāt ō adyārīh <u> hamkārīh tīr u vāt <u> fravartin, čyōn tīr tstr hū andar ēβyatēh hān āp pat adyārīh, fravartin hast ı fravahr <ı> ahra-vān stanēt <u> mēnōkthā ō vāt apaspārēt, vāt hān āp dūt-gāh o kisvarihā rādēnēt, vitārēt pat aβr, afzār apāk hamhārān vēnārēnd

haftom hač mēnōkān amundat, api s hač dahisn ı gētāh urvar o χ'es

Le troisième des êtres célestes, c'est Uri-vališt, de la création du monde terrestre celui-ci recut le feu comme sa propriété particulière Pour l'aider et l'assister furent créés la flamme, Srōs, Varhrān et Neryō-seng En voici la raison c'est afin que Varhrān et le feu demeurent dans la maison pendant l'assaut du mal pour organiser la lutte, tandis que Srōs s'occupe de la défense Quand il s'éteint, il quitte Varhrān pour s'unir à Srōs, et Srōs pour s'unir à la flamme, et la flamme pour s'unir de nouveau à Uri-vališt, afin que les démons ne puissent le détruire

Le quatrième des êtres célestes, c'est Sahrōvar, de la création terrestre, celui-ci prit les métaux comme sa propriété particulière Pour l'aider et l'assister furent créés le soleil, Mihr, le ciel, la lumière infinie la bonne Sōk, Ardvīšūr, Hōm-yast Burz-Yašt et Dahmān āfrīn C'est que la royauté des métaux dépend du ciel, l'élément fondamental du ciel, c'est la substance du métal jaune (?), ensuite la formation des métaux dépend de la lumière infinie, à l'intérieur de la lumière infinie se trouve la maison d'or, ornée de pierres précieuses, qui forme la région élevée des amahraspands (Tout cela fut ainsi disposé) afin que toutes ces divinités coopérant, les démons ne pussent, pendant l'assaut du mal, rendre inefficaces les métaux

Le cinquième des êtres célestes, c'est Spandarmat, de la création du monde terrestre celui-ci recut la terre comme sa propriété particulière Pour l'aider et l'assister furent créées les eaux, Dēn, Art, Mahraspand Aršīsvang Ardvīšūr et Anāhit C'est que les eaux sont la meilleure (?) purification céleste de la terre et la semence en est issue, Mahraspand, c'est la parole d'Ormuzd, Art et Dēn se trouvent dans la maison de la Splendeur, d'Aršīsvang dérive, comme il est dit (dans la religion révélée), la splendeur de la piété qui fait gagner le paradis, Ardvīšūr et Anāhit sont le père et la mère des eaux C'est là l'assistance dont la terre a été pourvue contre l'assaut du mal ces êtres célestes qui l'assistent lui apportent beaucoup de splendeur

Le sixième des êtres célestes, c'est Hōrdat, de la création du monde terrestre, celui-ci reçut l'eau comme sa propriété particulière Pour l'aider et l'assister furent créés Tir, le vent et Fravartīn Tir c'est Tīstr (Sirus), car celui-ci vient au secours de l'eau pendant l'assaut du mal Fravartīn, c'est la puissance qui prend les esprits tutélaires des lieux et les transmet au vent d'une manière céleste, quant au vent, c'est lui qui, par la suite, administre l'eau aux (sept) continents, lui qui la fait passer aux nuages, lui enfin qui, avec les assistants, en fait une force créatrice

Le septième des êtres célestes, c'est Amuīdat, de la création du monde

patyγr išt apī-s dat ō adyārīh u hamkārīh rasn u astāt u zāmdāt, 3 x'arī,
 kē, ōd pat cēmhārī puhl hač ēβγatēh ruvān i martōmān pat nēvak u vat
 hant āmūrēnd

an amar mēnōkē dām pat avēsān hamkārīh vērārt ēstēnd, iγōn hān i
 1 38 andar spīhr | aχtarān rād nupist

apī-s +iōč-ič i andar +māhikān har ēvak pat 5 hangām nīβaxt, har
 hangām-ē mēnōk-ē patis gumārt, čīγōn <mēnōkē> bāmdāt gās i hāvan,
 mēnōkē nēm-rōč rapīθfin, mēnōkē adīpārak gās i uzayarīn, mēnōkē āpāt-
 ayāpān apīsrū(k)srim, mēnōkē < > ušahīn gās x'ēših dūrēnd apī-s
 avēsān-ič pat hamkārīh baxt hand, čē-š hāvan ō mθr, u rapīθfin ō urī-
 vahīst, <u> uzayarīn ō burž-yast, u apīsrū(k)srim ō ahravān fravahrān
 <u> varhān, <u> ušahīn ō srōs u rasn pat hamkārīh vērārt čē-s dānust
 kū hā ēβγat rasēt i ōč pat ēn 5 hangām buχsihēt

- J 7 9 tāk pēs kē ēβγat mat hamēšak nēm-rōč būt, <i> hast rapīθfin Ōhrmazd
 apāk amahraspandān pat rapīθfin mēnōkē yazīšn frāč sāxt, andar yazīšn
 kunīšn dām hamāk bē dāt, apāk bōd fravahr i martōmān uskārt, χrat i
 A 39 harvisp-ākās pat martōmān frāč burt | guft kū «katār-tān sūtōmandlar
 sahēt kātātān bē ō gētāh tāsam u tanē-kartīhā apāk druž bē kōχsēt u druž
 bē apasihēnēt apī-tān pat fražām druđist anōšak apāč vērādēm apī-tān apāč
 ō gētāh daham, hamēyīk gās amarg azarmān apē-hamēmāl bavēt? avwāp-
 tān hamēyīk pānakih <i> ēβγat apāyēt kart(an)?» apī-sān dat(an i) |
 J 8 fravahr i martōmān pat hān i χrat i harvisp-ākāsēh anākīh hač druž <i>
 Ahriman andar gētāh patis rasitan, aβdom apē-hamēmālēh hač pītyārak
 <u> druđist anōšak apāč buvišnīh pat tan i pasēn tāk hamē-hamē-ravīsnīh
 rād pat šutan hamdātastān būt hand

terrestre celui-ci recut les plantes comme sa propriété particulière Pour l'aider et l'assister furent créés Rašn, Aštāt et Zāmdāt, trois splendeurs qui la, au pont qui rassemble les morts, libèrent les esprits des hommes de l'assaut du mal et leurs demandent compte du bien et du mal qu'ils ont fait

D'autres créatures célestes sans nombre furent encore organisées pour assister les puissances nommées, comme il a été exposé à propos des étoiles fixes qui se trouvent au firmament

Ormuzd divisa chacun des jours qui se trouvent dans les mois en cinq sections chaque section fut confiée par lui à un être céleste Ainsi l'aurore céleste a en partage la division appelée *hāvan*, le midi céleste a en partage (la division appelée) *rapithwin*, le coucher céleste a en partage la division appelée *uzayarin*, l'*āpāt-ayāpān* céleste (= le prototype céleste du temps où l'on atteint le bonheur la première partie de la nuit) a en partage (la division appelée) *awisrūθri*, le céleste a en partage la division appelée *usahin* Ces sections du jour furent aussi attribuées (à d'autres divinités) pour leur donner assistance, ainsi *hāvan* est assigné à Mihr pour l'assister, *rapithwin*, à Urt-vahišt, *uzayarin*, à Burž-yašt, *awisrūθri*, aux esprits tutélaires des pieux et à Varhrān *uśahin*, à Srōš et Rašn Car Ormuzd savait que quand l'assaut du mal viendrait, le jour serait divisé en ces cinq sections

Avant que l'assaut du mal se fût produit, il était toujours midi, c'est-à-dire *rapithwin* Au temps du *rapithwin*, Ormuzd et les amahraspands instituèrent le sacrifice céleste, en faisant le sacrifice, ils créaient la création tout entière, ils différenciaient les esprits tutélaires des hommes en leur donnant la perception, ils éveillaient chez les hommes l'intelligence qui observe tout Ormuzd dit « Que trouvez-vous plus utile que je vous transfère au monde terrestre, afin que vous luttiez de génération en génération contre les esprits menteurs et les anéantissiez, de sorte qu'à la fin des temps je puisse vous restituer saufs et immortels et ensuite vous ramener au monde terrestre où vous vivrez éternellement exempts de la mort, de la vieillesse et de l'adversité? ou bien faut-il vous préserver éternellement de l'assaut du mal? » Lorsque les esprits tutélaires des hommes reconnurent, grâce à l'intelligence qui observe tout, d'une part que l'affliction, œuvre des esprits menteurs d'Ahriman, devait les frapper dans le monde terrestre, mais, d'autre part, qu'à la fin ils seraient délivrés de l'hostilité de la part de la contre-création et qu'ils redeviendraient saufs et immortels dans l'existence finale jusqu'à toute éternité, ils consentirent à aller (au monde terrestre)

TRADUCTION DU TEXTE SYRIAQUE

Sur l'erreur des mages

Ceux-ci se répandaient, eux aussi dans l'empire de l'Est, ils avaient reçu leur erreur de Zardust le fou ~~le fou~~ qui avait été instruit dans la langue hébraïque et la langue égyptienne, et qui avait recueilli de sept langues ses paroles en y mêlant le poison de la mort pour le donner en nourriture aux mages — de sorte qu'on peut dire qu'ils ne comprennent ni ce qu'ils disent eux-mêmes, ni les fables ineptes que leur maître a inventées

C'est que son impiété est manifeste. Elle consiste en ceci : à l'origine des choses, il pose deux antagonistes comme chefs de ce monde-ci qui est un, à savoir Hormezd et Ahreméd, c'est-à-dire Satan, il dit que ces deux sont nés du dieu Zarvān. Il partage les choses créées entre ces deux en disant : la lumière appartient à Hormezd, les ténèbres appartiennent à Ahreméd, la vie appartient à Hormezd, la mort à Ahreméd, la santé et la richesse appartiennent à Hormezd, la maladie et la pauvreté à Ahreméd. Sur le même modèle les êtres vivants sont assignés, les uns à Hormezd et les autres à Ahreméd. C'est ainsi qu'il attribue les hommes et les grands animaux à Hormezd, mais les serpents, les scorpions, les cousins, les poux, les mouches et tous les reptiles de la terre à Ahreméd. De tout cela on peut inférer clairement qu'il suppose des séries de divinités mâles et femelles. Il dit qu'à chaque jour du mois préside un dieu,

סגל סארגא סארגא אלסא אכר ראנגלס
 דוגלר כרסלס סאלסלסלס סל אלסא
 אגסר פרססר (1) סורסר סורס פרססר (1)
 ראסלס לססרסר

(1) Dans l'édition פאסר

en commençant par Hormezd qui est le premier, et en donnant ainsi une série de trente dieux. Il dit aussi que les éléments, savoir la lumière, l'eau, la terre et l'atmosphère sont des dieux mais qu'ils sont inférieurs quant à la souveraineté et à la divinité aux dieux Ašōqar, Frašōqar, Zaiōqar et Zarwān. Frašōqar est celui qui engendra Hormezd.

NOTES PHILOLOGIQUES

Comme on le voit, je traduis partout le mot *𐬨𐬀𐬭𐬀 mynwk*⁽¹⁾ placé avant un substantif, par un adjectif à savoir « céleste » ou « transcendant ». Il me faut insister sur cette interprétation, qui est tout à fait différente de celle adoptée dès longtemps par les pehlevians de l'Europe. Jusqu'à maintenant, on a toujours traduit, chez nous, le mot *mynwk* par le substantif « esprit », en regardant le substantif suivant comme un complément au génitif. Cependant, plus on étudie les textes, et plus la difficulté de cette interprétation s'accroît, incontestablement, elle entraîne trop souvent des conséquences bizarres, pour ne pas dire absurdes. J'ai donc fini par la rejeter entièrement, d'autant plus qu'elle n'a aucun appui dans la tradition authentique des Parsis. Il est vrai qu'on a coutume, depuis le commencement des études pehlevies en Europe, de regarder cette tradition comme négligeable, mais cette attitude ne se justifie pas. Les découvertes de Turfan, qui nous ont fourni toute une série de textes pehlevis écrits en clair, ont démontré d'une façon nette la solidité des connaissances linguistiques que possédaient les anciens prêtres zoroastriens. Grâce à ces textes nouveaux, la tradition des Parsis a été déjà réhabilitée sur maint point important. N'hésitons donc pas à lui donner raison aussi en ce qui concerne le mot *mynwk*.

La lecture de *mynwk* fixée par Nerioseng est presque con-

⁽¹⁾ Le dernier signe, employé en général pour *g*, *d* ou *y*, est ici le signe abrégé de *k*, *Frahang* et *Pahlavik* (éd. Junker, Heidelberg, 1912), chap. 1, 2, explique *mynwg* par *mynwk*.

stamment *mamyō* ou *mīnō*¹⁾, soit en pehlevi *mēnōh*. Ce mot ne peut évidemment refléter directement le substantif *mamyu-* « esprit » qui élargi par le suffixe *-ka-*, devait donner **mamyu-ka- > mēnūh*. La forme *mēnōh* par contre, repose sur un ancien *mamyava-ka-* qui est un adjectif signifiant « appartenant à *mamyu-* » ou dérivé de *mamyu-*. Par son origine, *mqrzkh* est donc un adjectif et c'est par un adjectif que le traducteur Neroseng il le rend ordinairement par *śūnya-cārīn-* « celui qui demeure dans l'espace vide » est-à-dire « dans l'atmosphère » dans des cas spéciaux par *paralohīya-* « appartenant à l'autre monde » rarement par *adrsta-mūrti-* « dont la configuration est invisible ». En effet si l'on examine de près les passages où le mot apparaît, cette traduction s'impose partout, elle donne même la clef d'un grand système dogmatique bien défini qui nous le verrons plus tard, est à la base de la pensée religieuse des Iraniens. La tradition des Parsis sur le mot *mynwkh* n'est évidemment ni fautive ni arbitraire.

Cette interprétation admise, reste une difficulté assez embarrassante c'est l'élément *y* qui s'interpose le plus souvent entre *mēnōh* et le substantif suivant. Cet *y* dénote régulièrement l'izāfet, et c'est probablement pour cette raison qu'on s'est décidé à regarder *mynwkh* comme un substantif suivi d'un génitif, qui est introduit par l'izāfet comme en néo-persan. Or, une analyse grammaticale des textes soigneusement transmis montre d'une façon évidente qu'il est impossible d'attribuer partout à *y* le rôle de l'izāfet. Dans trop de cas on obtiendrait ainsi des constructions tout à fait absurdes. Au contraire, toute difficulté disparaît si l'on joint l'*y* au mot précédent en y voyant la désinence du cas oblique qui se terminait en moyen-iranien, par *-ē < -ahya*. Pour illustrer cette interpré-

(1) Il est vrai que West (*The Book of Mainyō-i Khard*, Stuttgart et London, 1871, p. 133) cite aussi la forme *mamyū*, mais cette forme est extrêmement rare, et due probablement à l'influence du neo-persan récent où *ō > ū*.

tation il faut citer quelques exemples. Dans le chapitre I du *Bundahishn* (voir ci-dessus, p. 224, l. 10) nous trouvons *āp y sīsh* évidemment on ne peut traduire par «une eau de goutte» en interprétant *y* comme l'izāfet, la seule traduction acceptable est «une goutte d'eau», il faut donc lire *āpē sīsh*. Ci-dessus p. 218, l. 21-22, *dām y pat ađyārīh y* impossible d'appliquer l'izāfet ici, l'énigme se résout immédiatement si l'on joint les *y* aux mots précédents *dāmē pat ađyārīhē* «à l'aide de la création», *dāmē* étant un génitif placé avant son substantif, et *ađyārīhē* se trouvant au cas oblique parce qu'il dépend d'une préposition. Ci-dessus p. 224, l. 22, χ^u *āβ <ι> āsānīh y dātār* en attribuant à *y* le rôle de l'izāfet, on obtient une traduction assez plate «le sommeil, le repos du Créateur»⁽¹⁾ (c'est-à-dire accordé par le Créateur), par contre, si l'on lit *āsānīhē dātār*, le sens est parfait «le sommeil qui donne⁽²⁾ du repos». Dans le chapitre III (ci-dessus p. 234, l. 11-12), *gōhr y pist* cela signifie sans le moindre doute «orné de pierres précieuses», ce qui rend nécessaire la lecture *gōhrē pist*, tandis que l'izāfet ne donne aucun sens ici.

Mon hypothèse est confirmée par les nombreux cas où les deux éléments d'un composé sont joints l'un à l'autre par un *y*, par exemple *kār-y-čār* «combat», *bun-y-dātīh* «l'action de poser les fondements», *pušt-y-pānakīh* «protection du dos, défense de revers, parados», etc., évidemment, le premier élément est mis au génitif⁽³⁾, il faut donc lire *kārē-čār* *bunē-dātīh*, *puštē-*

(1) M. SCHAEFER, qui le traduit «zur Beglückung des Schöpfers» (*Studien zum antiken Synkretismus*, Leipzig, 1926, p. 215), n'a pas réussi à restituer le texte d'une façon convaincante.

(2) Proprement «Somnus qui (est) requies dator».

(3) L'ancien type de composition, qui joignait le thème du premier mot directement à l'autre (par exemple *dātastān* < **dāta'stāna-*), a été largement remplacé, en moyen-iranien, par un autre type qui unit un génitif placé avant son substantif à ce dernier substantif, de façon à former avec lui un seul mot. Ce procédé de composition est très répandu dans les langues

pānahih Cet -ē- des composés est attesté aussi par quelques mots arméniens empruntés à l'iranien, par exemple *p^sštipan* «garde du corps» < *pustē-pān* (voir Hübschmann, *Armenische Grammatik*, I p 255), *k^rrtihar* «service, honneur, bon serviteur» < **krtēhār* «l'accomplissement de ce qu'il faut faire» ou «celui qui accomplit ce qu'il faut faire»⁽¹⁾, *šmaran-k^s* «hésitation incertitude, inquiétude» < **ušē-varana-* «obscurcissement du jugement» (*ušē-* le cas oblique du mot *uš-* «jugement» moyen-iranien *hōš* **varana-* dérivé de *var-* «couvrir, envelopper»,⁽²⁾), peut-être aussi *erāšxēp-k^s* «stigmate, cicatrice, plaie, tourment peine», s'il est permis de l'analyser comme **daχšē-p(ā)-* «prurigo causé par une brûlure», en rapprochant **daχšē-*, cas oblique de **daχša-*, de l'avestique *daχša-* «embrasement»⁽³⁾, et en voyant dans -*p* le reste d'un mot **pā* apparenté à l'avestique *pāman-* «prurit, gale» (*Altiranisches Wörterbuch*, col 888)

Les mots arméniens empruntés à l'iranien attestent donc d'une façon nette l'existence d'une désinence moyen-iranienne -ē qui a représenté le cas oblique. Ajoutons que la désinence -*y*, soit -ē, est tout à fait vivante dans les inscriptions sassanides où elle est devenue la terminaison normale de chaque nom, substantif ou adjectif. Observons enfin que presque tous les dialectes modernes du Nord-Ouest et de la Perse centrale possèdent un cas oblique en -ē ou -ī, désinence identique selon

indo-européennes, ainsi on dit en grec *Διδόκωπος*, en latin *aquae-ductus*, en allemand *Friedens-vertrag*, *Sieges-allee* etc

(1) Le *Nor bargirk^s* tire le mot d'Eliše

(2) On trouve aussi *swaran-k^s* «hésitation», *swar-im* «je suis étonné, je m'étonne». Dans ce cas, nous avons à supposer un mot iranien **usi-var*, **usi-varana-* d'une formation plus archaïque

(3) Certains emprunts arméniens montrent au commencement un *er-* qui répond à un *d-* initial iranien, par exemple *ereh* «hier» = pehl *deh*, *erāšx* «garantie» = ir **daχsa-*. À l'époque de l'emprunt, l'iranien a donc encore eu un *δ-* initial, les mots arméniens présupposent ir **deh*, **daχsa-*

ici n'a pas semblance à celle du cas oblique moyen-iranien. On peut donc sans la moindre hésitation supposer qu'il a existé aussi dans le pehlevi des livres, bien que le pazend l'ignore complètement.

Mais pourquoi discuter la question du génitif moyen-iranien à propos de la construction *mēnōk y xrat si mēnōk* est en réalité un adjectif attribut, comme nous venons de le supposer ? Il va sans dire que *mēnōk* ne peut représenter ici un génitif au sens strict du mot. Malgré cela, je suis convaincu qu'il faut lire *mēnōkē* et qu'il faut regarder cette forme comme identique au génitif des substantifs, seulement l'emploi en est tout différent. Parlons d'un trait assez frappant des dialectes modernes du Nord-Ouest et de la Perse centrale. Ici un adjectif attribut se place le plus souvent devant son substantif mais il prend dans ce cas une terminaison *-a* ou *-e* par exemple dans le kurd des Mukiis *pīr-a zin* « vieille femme » (*pīr* « vieux »), *garm-a sīn* « lamentation amère » (*garm* « chaud »), von Mann, *Kurdisch-peisische Forschungen* IV III, 1 p. LVIII, même phénomène en māzendeiānī, en gilakī, en tālisī, en tat von *Grundriss der iranischen Philologie* I, 2, 357, de même en auromānī, von Christensen, *Les dialectes d'Awromān et de Pāwa* (Det Kong. Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filologiske Meddelelser VI, 2), p. 58, et en sāmnānī, voir Christensen, *Le dialecte de Samnān* (Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et des Lettres de Danemark, Copenhague, 7^{me} série, Section des Lettres, t. II, n° 4), § 85. Cette construction remonte, selon toute vraisemblance, au moyen-iranien. En effet, je crois pouvoir signaler deux mots arméniens, évidemment empruntés à l'iranien, qui prouvent, non seulement qu'une voyelle longue s'est interposée entre un adjectif et un substantif dont il est l'attribut, mais aussi que cette voyelle était *-ē*. Les voici :

1° *erwa* « cheval, coursier ». Etant donné que le cheval est

l'animal aryen par excellence, on a toute raison de supposer que ce mot est emprunté à l'iranien, d'autant plus que le dernier élément *-ar* rappelle d'une façon frappante le mot pehlevi *bārah* «cheval». Je crois donc qu'*envar* repose sur un iranien **aryē-šār* «coursier aryen», **aryē-* représentant l'adjectif *arya-* au cas oblique moyen-iranien.

2° *astican* ou *astican* «degré, marche, gradin, échelon» *-can* se trouve dans plusieurs mots qui sont sans aucun doute empruntés à l'iranien, il représente évidemment un ancien-iranien *carana-* «marche, chemin», on peut en citer quelques exemples très clairs : *cana-parh* «chemin» remontant sans doute à un iranien **carana pīθv-* «chemin (**pṛtu-*) à marcher», *vaχ-čān* «fin, terme» reposant sur un iranien **vaχ čarana-* «l'arrivée au bout»⁽¹⁾. Divisons donc *ašti-čān*, *-t-* représente un *-ē-* atone, et avant *-t-* une voyelle peut être tombée, posons *-t-* *ašti-čān* remonte donc à un iranien **ašitē-čar(a)n*, *ašti-čān* à un **ašitē-car(a)n*. À mon avis **ašit-* et **ašt-* sont des formes parallèles développées d'un ancien **us-cita-* qui doit signifier à peu près «étagé successivement» ou «montant en degrés» (à comparer skr *cimoti* «édifier par entassement»). Comme l'a démontré M. Tedesco (*Le Monde Oriental* XV, p. 211 et suiv.), le groupe *-šč-* est devenu, au Nord-Ouest, *-š-*, au Sud-Ouest, *-s-*, témoins par exemple les doublets *paš* (Nord-Ouest) et *pas* (Sud-Ouest) < *paščā*, ou *kaš* (Nord-Ouest) et *kas* (Sud-Ouest) < *has-cit*. **ašit-* est donc la forme du Nord-Ouest, **ašt-* celle du Sud-Ouest, d'un ancien **uscita-*. En ancien iranien, le mot correspondant à l'arménien *aštičān* était probablement **uscita-čarana-* «chemin échelonné», le moyen-iranien l'a remanié en **ašitē-čar(a)n* (Nord-Ouest) et **aštē-čar(a)n* (Sud-Ouest), en

(1) Il y a toute une série de mots arméniens empruntés à l'iranien qui prouvent d'une façon nette l'existence d'un substantif iranien *vak-* «fin, bout, sommet», on en trouvera les détails dans le glossaire de mon *Hilfsbuch*, qui est en préparation.

introduisant entre l'adjectif et le substantif le même *-ē-* que nous avons constaté ci-dessus dans **aryē-βār*

Pour ma part, je ne doute pas que cet *-ē-* ne soit identique à la désinence du cas oblique *-ē*. Pour se rendre compte de la construction, il faut se rappeler deux faits. D'une part, l'adjectif attribut préposé tend, dans toutes les langues indo-européennes, mais surtout dans les langues aryennes, à s'unir à son substantif de façon à former avec lui un composé. D'autre part, nous venons de voir que les anciens composés formés de substantifs ont été souvent remaniés en moyen-iranien de manière à donner au premier élément la désinence du génitif (*kārē-čār* au lieu d'un ancien **kāra-čāna*). Il est donc naturel que cet *-ē-* se soit étendu à tous les types de composés, que leur premier élément fût ou non un substantif, autrement dit, la désinence du cas oblique est devenue « voyelle de composition » en général en perdant son caractère originel. À strictement parler, il faut donc regarder le type *mēnōkē-χrat* comme un composé moyen-iranien.

On objectera peut-être que mon hypothèse n'est pas conforme aux données des dialectes modernes que je viens de citer, vu que dans la plupart de ces dialectes, la terminaison de l'adjectif (*-a*, *-ē*) n'est pas identique à la désinence du cas oblique (*-ē* ou *-ī*). Cette différence est cependant plus apparente que réelle. Dans le kurde des Mukis, par exemple, il est bien probable que la différence *a* - *ī* est due à la place différente de l'accent : l'ancien *-ē* donnant *-a* en syllabe atone, et *-ī* en syllabe tonique ou demi-tonique. Cette hypothèse semble s'imposer devant la double forme de la préposition exprimant « à » : *la-* en position tout atone et *-lē* en position demi-tonique après un pronom, toutes les deux remontent sans doute à un ancien **aiδē*, du mot *arδa-* « côté », comme me l'a fait observer M. Benveniste.

Très souvent le mot *mynwk* est employé indépendamment, donc comme un substantif. Nous le lisons aussi dans ce cas *mēnōk* en le regardant comme un adjectif substantivé « ce qui est céleste », c'est-à-dire « le monde céleste » ou « la création céleste », ou « les puissances célestes », etc., suivant le contexte. Par contre, dans les combinaisons *spēnāk-mynwk* et *gannāk-mynwk*, nous avons cru nécessaire de fixer la lecture *mēnūk*, de **mainyu-ka*, et en le traduisant par « esprit », donc *spēnāk-mēnūk* « le saint Esprit » et *gannāk-mēnūk* « le mauvais Esprit ». Il est vrai que cette lecture est inconnue à la tradition pazend, qui lit le mot partout *mainyō* ou *mīnō*, même dans les combinaisons que nous venons de citer, mais cela est peut-être dû à des considérations théologiques. En effet, dans la théologie sassanide, si l'on dit « la création céleste », on y comprend non seulement les êtres créés, mais aussi le créateur, regardé comme participant à ses œuvres, par suite d'un panthéisme primitif, on n'a donc pas eu besoin de distinguer entre *mēnōk* et *mēnūk*.

Mēnōkē χ₁at, chap 8

P 198, l 2 אדניך = אדניך, comme le montre maintenant l'inscription de Sai-i-Mashad ⁽¹⁾, il faut donc lire *adēnah*, sur l'étymologie, voir J. Markwart, *Ungarische Jahrbucher*, VII, 100.

tāšūt la graphie qu'en présente K est un peu bizarre, peut-être a-t-on voulu écrire une forme *t'hsyt* = *taχšūt* (?)

P 198, l 4 la proposition *u har nēvakih rasēl* manque dans K

(1) Grâce à M. Herzfeld, je possède une excellente copie de cette inscription, malheureusement trop mutilée pour admettre une traduction suivie, mais dont M. Herzfeld a su déchiffrer de larges parties. C'est au milieu de la ligne 34 de cette inscription qu'on trouve la graphie אדניך.

P 198 l 8 *tāst* le texte porte le verbe *blyhynytn* lu par le pazend *barhūdan* *brehmūdan*, *barhmūdan*, *brehmūdan*, *brahnūdan*, *brhūdan*, etc. Ce verbe a deux significations 1° « déterminer, fixer le sort de quelqu'un », évidemment un dénomina-tif du substantif *blyh*, lu *breh*, *barh* *barah*, etc., et employé au sens « part, sort, prédestination », 2° « créer », en parlant d'Ormuzd. Je ne crois pas que la tradition des Paisis soit correcte en ce qui concerne la lecture de ces mots. Évidemment, on en a perdu d'assez bonne heure toute notion exacte, comme l'indique déjà le flottement des formes traditionnelles. En outre, ces formes sont en partie très invraisemblables au point de vue linguistique. M. Junker ⁽¹⁾ a adopté, pour le substantif nommé sous 1°, la lecture *barh*, mais cette lecture n'est pas compatible avec la graphie, et la forme qui en résulte est incompréhensible en moyen-iranien. Le seul mot dont on puisse rapprocher ce *barh* serait l'ancien *baχθra-* = avest. *baχədra-*, mais ce dernier mot a abouti en moyen-iranien à *bahr*, qui est pleinement attesté, tandis que *barχ* en est une forme purement néopersane due à une métathèse récente. Bartholomae lisait toujours *brh* ce qui est plus raisonnable et repose alors sur un ancien **brīθva-*, dérivé de *brāy-* « trancher », peut-être rendrait-on encore mieux justice à la tradition en lisant *brēh* < **brayaθa-* ou **brayathva-*. Le sens « part, sort, destinée » ne présenterait aucune difficulté grave, nous avons du même thème le mot *brīn* « fixé, prédestiné, déterminé ». Mais le flottement de la tradition laisse subsister des doutes sérieux. A mon avis, il faut poser le problème autrement.

Si, à la rigueur, la tradition mérite créance pour l'explication du substantif « sort » et du verbe « fixer le sort », elle est en revanche entièrement inacceptable quand il s'agit du verbe « créer ». A mon avis, *blyhynytn* est une fausse lec-

(1) *Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung*, Vorträge der Bibliothek Warburg, 1921/1922, p. 164, n. 57, et ailleurs.

ture pour *blyhwn-ytn*, *-w-* étant lié à gauche de façon à ressembler à un *-y-* *blyhwn* de son côté, est forme exactement comme l'idéogramme bien connu *b'yhwn* = χ^w *āstan*, de l'araméen *b'ā* « désirer, demander » *blyhwn* est donc un idéogramme dérivé du verbe araméen *b'ā* « créer », mot technique qui appartenait déjà à l'ancien vocabulaire religieux des Sémites. L'équivalent nanién n'en est pas attesté, cela va de soi, mais précisément du chapitre 8 du *Mēnōkē* χ^w *rot*, il semble ressortir qu'il était *tāšitan*, comparez la locution *tāšit u dūt*, p. 198, l. 3, avec *blyhynynt u dūt*, l. 20. En outre, nous trouvons très souvent *fi āc blyhynynt* si nous acceptons pour *blyhynynt* la lecture *tāšit*, nous obtenons l'équivalent moyen-nanién exact de l'expression avestique *fiaca tašat*.

Dès lors, le parti le plus prudent me semble être d'interpréter aussi *blyh* comme un idéogramme *h* et ' étant graphiquement identiques, on a toujours le droit de lire *bly'* au lieu de *blyh*. Ce *bly'* représenterait un mot araméen *b'āyā*, qui peut être tout simplement identique au mot bien connu qui signifie « création ». Probablement il s'agit cependant d'un terme plus spécial, peut-être a-t-on à supposer un mot technique araméen se rattachant à l'akkadien *ba'ū* « décider ». L'équivalent nanién est sans doute à chercher parmi les dérivés du thème *bay-*. On peut songer à *bāy*, mais pour ma part je préfère *baχś* = arm. *bašχ-k'* « sort, destin ». Le verbe pour « fixer le sort » est donc *baχś-ēnitān*, le Skand-gumānik-viçāi en connaît un nom verbal *baχśmīdān* que Nerioseng iend par *vibhaktān* -, il y en a probablement encore d'autres traces dans la littérature pehlevie.

P. 198, l. 9 + *apōhišn* K *'phsn*, à corriger en *'pwhšn*.

P. 198, l. 18 *u bāyō-baχt* K *ww'gwbht*, le second *-w-* est une faute pour *-b-*. Transcription pehlevie de l'avestique *bayō-baχta*.

P 198, l 20 *hān* ı-s *k zhy zy*

P 198, l 21-22 7-*ān* u 12-*ān*, à lire *ha/tān* u *duwāz-dahān*

P 198, l 24 ⁺*ha* *visp* K *hlwst*, en pazend *ha(a)vist* Cette forme, qui est très fréquente, est peut-être correcte, j'en ignore cependant l'étymologie

P 198, l 24 *tarvēnand*, K *tlwtnd*, le second *Ϟ* est une faute fréquente pour *ϣ*, il faut donc lire *tlwynnnd*

P 198, l 25 *aχt* ainsi K, c'est peut-être une faute pour *aχtar*, cependant, on peut l'expliquer ainsi comme l'ancien nominatif **aχtā* à comparer *pit* < **pitā* à côté de *pitār māt* < **mātā* à côté de *mātar*, etc

P 200, l 2 et suiv à analyser *Ōhmazd*, *kā-s kāmēt*, *pat dām* ı *Ahriman vartēnūtan tuvān*, u *Ahriman hast* ı *kā-š pat dām* ı *Ōhmazd vartēnūtan tuvān* La construction *kā-š kāmēt* est très intéressante. Originellement, on disait *kā-š kām* «quand il lui (est) volonté» *Kām* ayant la fonction d'un verbe impersonnel, on y a ajouté la désinence verbale *-ēt*, tout en gardant la construction impersonnelle. Plus tard, le néopeisan en créa un verbe personnel — *hast* ı *kā* proprement «est, quum» = quelquefois

P 200, l 7 *Frāsyāhak*, ainsi K très visiblement. En pazend, *Frāsyāk*, c'est l'avestique *Frāsrasyan-*, en néopersan *A/rāsyāb*

Mēnōkē χ₁at, chap 10

P 200, l 4 *mar* a ici à peu près le même sens que le grec *λόγος*

P 200, l 5 *mutōχt*, mot savant, c'est l'avestique *mitaoχta-*

P 200, l 5 u *api-š* la juxtaposition de ces deux parti-

cules, très fréquente d'ailleurs, montre d'une façon évidente que le mot 'p ne peut être un idéogramme pour *u*, comme le ferait croire le Frahang 1 Pahlavik, chap 24, 3. Selon toute vraisemblance, 'p est un mot iranien qu'il faut lire *ap*, devant les pronoms enclitiques *api-*, en le rapprochant de la particule *apuy* du vieux perse. L'arménien *apa*, sans aucun doute emprunté à l'iranien, consiste probablement en cet *ap* < *apuy* + une particule corroborative ($\bar{a} < * \bar{a}t$?). Par suite, on se demande si le sogdien 'p-ny, regardé généralement comme un idéogramme 'P + un complément phonétique, ne contient pas en réalité cette même particule *ap(uy)* élargie de quelque particule corroborative.

P 200, l 5 +*kēn*, K 𐭪𐭩𐭪. On est bien tenté de voir dans cette graphie quelque chose de réel. Dans les mots araméens employés comme idéogrammes, on trouve souvent le groupe *wy*, à lire 'y, pour noter un -ē-, peut être aussi un -ī-, par exemple *lwysš* au lieu de *r'yšš* = *rēšeh* « tête » (idéogramme pour *sar*). De même, on pourrait interpréter la graphie 𐭪𐭩𐭪 comme *kwyn* pour *k'yn* = *kēn*. Mais le groupe -*wy*- pour -ē- n'est attesté jusqu'ici que dans des mots araméens, il est donc plus prudent de s'abstenir de pareilles restitutions. 𐭪𐭩𐭪 peut très bien être une simple faute pour 𐭪𐭩.

Mēnōkē xrat, Chap 27, 8-13

P 200, l 2 *baχš*, le texte porte *bly'* ici comme partout où j'introduis *baχš* voir ci-dessus, p 251.

P 202, l 1 *Zurvān*, S *zw'n*

P 202, l 2 *ōvām* écrit 'wb'm. La lecture de ce mot est douteuse. M. Markwart⁽¹⁾ et M. Junker⁽²⁾ le lisent *āvām* en com-

(1) Voir *Ungarische Jahrbücher*, VII, p 90 et suiv.

(2) Voir *Wörter und Sachen*, XII, p 138 et suiv.

parant la forme 𐭪𐭥𐭥𐭥 attestée par un texte de Turfan. Il va sans dire que cela est entièrement admissible au point de vue graphique, *-wb-* étant une graphie très répandue de *-v-*. Quant à moi, si je préfère la lecture *ōvām* c'est à cause de la forme *ōyām* présentée par le pazend. Le passage d'un *-γ-* à *-v-* est un trait fortement caractéristique du dialecte du Sud-Ouest, *ōvām* est donc identique à *ōyām*. Aussi le *-v-* de la forme *āvām* repose sur un *-γ-*. Quelle que soit la lecture que nous choissions, nous avons affaire à des dérivés du thème *gam-* d'où sont formés encore d'autres mots signifiant « temps », par exemple *han-gām* qui a survécu en néopersan.

P 202, l 3 *hampatvand*, Nerioseng rend ce mot par *sum asta āmnāya-* « la tradition sacrée tout entière » *patvand* < **patv-βanda* signifie donc selon lui « tradition sacrée », et cela est sans aucun doute correct, car nous trouvons en arménien un mot *awand* « déposition » (d'où le verbe *awand-em* = παραδίδωμι), évidemment emprunté à un iranien **ā-βanda-*.

Mēnōhē xrat, chap 28

P 202, l 1 **vāχ'ānīktur* la lecture de ce mot est tout à fait douteuse. K porte ici *w'hy'nyktl*, lu par le pazend *vāχūntar* ensuite, l 3 *whšysntl*, lu également *vāχūntar* par le pazend, enfin, on trouve, l 4, un nom abstrait de cet adjectif, écrit dans K *w'hy'nyh* et lu par le pazend *vāχūnī* avec la variante *āχ'īnī*. Nerioseng rend l'adjectif *vāχūn-* par *sahisnu-* « longanime » (avec la variante *sahuta-*) et le substantif *vāχūnī* par *sahisnutā* avec la variante *sahitalā*. Selon toute vraisemblance, la tradition a raison en supposant le même mot dans les trois passages. En conséquence, il faut uniformiser les leçons du texte pehlevi, corrigeons donc *whšyšntl* (qui ne s'accorde pas avec la tradition) en *w'hy'ntl*. Comment lire cette graphie

w'hy'n ? Les formes du pazend *vāχūn-*, *vāχ"m-* semblent reposer sur **vāχ"an*, **rāχ"ēn-*, le signe *-y-* de la forme *w'hy'n* est donc probablement en réalité un *-w-* lié à gauche par conséquent, *a hy'n* peut être interprété comme *w'hw'n* soit *vāχ"ān-* Le sens que donne Neiroseng à ce mot cadre assez bien avec le contexte, quant à l'étymologie, je l'ignore

P 202, l 5 *ēnyā* « excepté, sauf », dérivé de l'ancien **anyabā* (en gathique *anyāθā*) « d'autre façon » Bartholomae lisait ce mot *ēnīh*, en interprétant la graphie comme *'ynyh*, malgré la lecture traditionnelle, qui est *amā* Or, c'est cette dernière qui est correcte, témoin la graphie *'yny'* attestée par l'inscription de Paikuli, voir Herzfeld, *Paikuli*, p 132, et cf Tavastia dans *Orientalistische Literaturzeitung*, 1926, p 885 La construction ici est un peu singulière, selon l'usage, on dirait *bē pat dātastān ēnyā*

Mēnōkē χrat, chap 12

P 202, l 2 *drōβ*, c'est-à-dire *drōv* < *drōγ*, *-γ* étant passé en *-v*, voir ci-dessus, p 254

P 202 l 6 *rāstīhā u sačākīhā*, la graphie de la fin de ces deux mots est un peu bizarre, mais la lecture n'est pas douteuse

P 202, l 8 *bē statan* est selon toute vraisemblance une glose qui explique le mot *visūtan* le sens de ce dernier mot est donc « ôter, soustraire », ce qui cadre bien avec le contexte P 198, l 3 et 13, nous avons trouvé ce même verbe dans le sens « créer », en parlant d'Ahriman Probablement nous avons affaire à deux verbes différents, *visūtan* « créer » dérivant du thème *hu-* « engendrer » (thème du présent *hunā-*), et *visūtan* « soustraire », appartenant au thème *hu-* « pousser, presser »

(thème du présent *hunā-*, *hvan-* χ^{anr}-), pour ces deux *hu-* voir *İliransches Wörterbuch*, p 1782

P 204, l 1 J'écris maintenant *apparēnd* avec un *-p-* géméné, inutile de remarquer que l'orthographe pehlevie, héritière fidèle de l'orthographe araméenne, ne présente qu'un seul *-p-*. La géméné est justifiée par la lecture du pazend qui est *apar-*, ce qui suppose *appar-* puisqu'un *-p-* simple ne peut être conservé entre voyelles. Cela nous donne une indication précieuse sur l'étymologie de ce verbe, évidemment il repose sur un ancien *apa-par-*, cf skr *apa-par* « amener ». Cette étymologie a été déjà entrevue par Salemann, *Grundriss der iranischen Philologie*, I, 1, 299-300. A ce thème appartient aussi l'arménien *apur* « butin » < **appurn* < **apa-prna-*, mot qu'il faut évidemment séparer tout à fait de l'arménien *awar* « butin » = néop *āvār*, qui repose sur un ancien **ā-βāra* ou **ava-βāra-*, et de l'arménien *awer* « ruiné, ruine », qui remonte à **ā-βarya-* ou **ava-βarya-*

P 204, l 3 *harvisp*, K *harvist*, voir ci-dessus, p 252

P 204, l 4 *kōχššn*, K *kwh'sn*

P 204, l 6 *hakanēn* signifie ici « également », ailleurs, il a le sens « ensemble, à la fois » (Nerioseng *sammisram*, *anyonyam*, *sammilita-*). Pour l'idée exprimée ici, comparez Yasna, 33, 1 (l'Ahunavartī Gāθā) *yehyācā hēmamyāsantē mīthahyā yācā hōi ārezvā* « celui en qui se mélangent ce qui est faux et ce qui est droit ». C'est de ce *ham-myas-* que dérive le mot *hamēstakān*, qui repose sur un ancien **ham-miyasta-* « mélange », on trouve d'ailleurs aussi la graphie *hmyystl'n* = *hammyastakān* *hamēstakān* est la place intermédiaire entre le paradis et l'enfer, une sorte de purgatoire mazdéen, selon *Mēnōkē χrat*, 7, 18, cette place se trouve entre la terre et la zone des étoiles (*star pādak*)

L'Avesta récent emploie pour cet endroit la désignation *misvā gātu*, « la place mixte », l'adjectif *misvan-* dérive lui aussi du thème *myas-* Cf *Altiranisches Wörterbuch*, col 1186-1187 et 1190

P 204, l 7 *bačak*, lecture incertaine, on pourrait lire aussi *bazak* et *bazak* Le pazend présente *baža*, dans un texte de Turfan (dialecte du Nord-Ouest), on trouve *bazay* L'étymologie en est obscure⁽¹⁾, mais le sens « péché, iniquité » est hors de doute Cf p 278

Mēnōkē xrat, chap 22

P 204, l 4 *has*, c'est ainsi qu'il faut lire, comme l'a démontré Salemann (*Manichaäische Studien*, I, Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Petersbourg, 1908, p 85), l'équivalent iranien de l'idéogramme 𐭮𐭩 cité par le Frahang 1 Pahlavik, chap 25, l 9, de l'édition de M Junker Nerioseng traduit ce mot ici et *Mēnōkē xrat*, 2, 156, par *siḡhram* « vite, tout de suite », ce qui cadre bien avec le contexte *Has* dérive évidemment de l'ancien *habra* « tout d'un coup », qui, dans le dialecte du Sud-Ouest, devait apparaître sous la forme **haça* L'idéogramme est sans aucun doute l'araméen *kēzī* « comme, quand, lorsque » Cela fait supposer que *has* a pu avoir aussi le sens « comme », mais, dans ce cas, il ne peut s'agir du même mot que *has* « vite » Le mot *has* qui signifie « comme » repose probablement sur l'ancien *aṭ-cit* « ainsi » employé comme relatif Cette substitution d'un démonstratif au pronom relatif est bien connue dans d'autres langues

(1) Le sace possède un mot *baśda* « péché » qui est sans doute apparente au pehl *bēk*, quoique le rapport entre les deux mots ne soit pas très clair *Basda* se trouve dans la Vajracchedikā, voir le glossaire de M Konow dans HOERNLE, *Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan*, vol 1, Oxford, 1916, p 332 b

indo-européennes (le grec, le germanique), et elle est aussi attestée en vieux-perse, où l'on a remplacé l'ancien relatif *ya-* par le démonstratif *tya-* Dans le dialecte du Sud-Ouest, cet *at-* *āt* devait aboutir à *as* (voir ci-dessus, p. 247) ou, avec aspiration secondaire, *has*, tandis que le Nord-Ouest doit présenter *aš* En effet, nous trouvons dans le Frahang 1 Pahlavik, chap. 25, l. 9, la variante *has* pour *has* Il y a cependant aussi un troisième mot *has* qui signifie « auparavant » et qui se trouve dans l'expression *hač has* (𐭥𐭥𐭥𐭥) « auparavant, autrefois, jadis », d'où l'adjectif *hasēnak* « primordial » ⁽¹⁾ Ce *has* provient, selon toute vraisemblance, de l'ancien *usčā* « en haut, d'en haut », devenu dans le dialecte du Sud-Ouest **usā > *asā > (h)as*, pour le sens, comparer l'expression akkadienne *ultu ullā* « jadis » identique à l'araméen 𐤆𐤍 𐤓𐤏 « en haut, ci-dessus » Ces trois *has* homonymes sont tous notés par l'araméen *k'zī* « comme », ce qui montre d'une façon nette que les éléments araméens du pehlevi sont des signes purement graphiques et rien d'autre

Mēnōkē xrat, chap. 23

P. 204, l. 6 *diktār* est le comparatif d'un adjectif qui a probablement eu la forme **dilik* On trouve des exemples de ce qu'un adjectif en *-ik* perd le *-k* devant la désinence du comparatif, cf. *Mēnōkē xrat*, 2, 138 *u kâ garāmīk būt ham, adaki-t garāmī-tar-ič bē kart ham* (mais 2, 137 *burzišnīk — burziš-nīktar*)

P. 204, l. 7 *kartēt*, le texte porte *bydwn-yt*, ce qui signifie en général *kunēt* Ici une forme passive serait cependant préférable, et c'est pour cette raison que je propose d'interpréter

(1) Écrit 𐭥𐭥𐭥𐭥 dans les inscriptions, voir HERZFEID, *Parkuh*, p. 205 a Les textes de Turfan ont 𐭥𐭥𐭥𐭥

'bydun-yt comme *kartēt*, forme passive analogue à *buxēt* et à *guštēt*, voir plus bas, p 264, à propos de *Bundahšn*, p 208, l 4

P 204, l 7 *pat hān čiš*, S *pat hān ı čiš*

P 204, l 7 *βhānak*, c'est-à-dire *vihānak*, b- étant écrit pour v-

Mēnōkē xrat, chap 24

P 206, l 2 *dt* est exprimé par l'idéogramme תוב, c'est ainsi qu'il faut lire *٢٧*, comme le montre la seconde inscription pehlevie de Persepolis, l 10⁽¹⁾ Jusqu'à maintenant, on a interprété cette graphie comme תני, mais une pareille forme est inconnue de l'araméen, qui a pour «second» le mot תנין Cet idéogramme se trouve deux fois dans le *Frahang* 1 *Pahlavik*, chap 29, l 1 (je cite l'édition de M Junker), sans équivalent iranien, et chap 31, 5, également sans équivalent iranien dans le texte établi par M Junker Cependant, dans ce dernier passage, plusieurs manuscrits en ajoutent l'équivalent *٢٧*, qui est sans aucun doute authentique Il s'agit du mot iranien que le pazend lit *diδ* ou *duδ* et qui se trouve aussi dans les textes de Tuisan sous la forme *דורי*, il faut donc lire *٢٧* comme *dt* Sur ce mot, voir les recherches très érudites et très instructives de Bartholomae dans les *Indogermanische Forschungen*, XXIII, p 43-92 M Andreas s'est prononcé, lui aussi, sur ce mot dans une note que M Wackernagel a publiée dans les *Nachrichten der Königl Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Phil-Hist Klasse, 1909, p 60, 1, et qui énonce des hypothèses

(1) Le mot ne figure pas dans l'édition qu'a donnée M Herzfeld de cette inscription, *Parkuh*, p 122 Mais, sur une photographie que M Herzfeld a bien voulu m'envoyer, les lettres תוב sont assez visibles

auxquelles Bartholomae a adressé des critiques très justes qu'on peut lire dans *W Z K M*, XXV, p. 245, XXVII, p. 22

P 206, l 4 *bāyō(h)-baχt*, transcription pehlevie de l'aveistique *baγō baχta-*, voir *Altiranisches Wörterbuch*, col. 922

P 206, l 4 *āsno-⁺baχt*, S *āsno-hlkwnd*, il faut cependant corriger *hlkwn-d* en *hlkwn-t = baχt*. Ce dernier mot est l'aveistique *baχta-* sur lequel cf. *Altiranisches Wörterbuch*, col. 923

P 206, l 6 *⁺pantākēnand*, S *pyt'kynd*

Bundahišn, chap. 1

Pour la comparaison détaillée entre la rédaction iranienne et la rédaction indienne de ce chapitre, je renvoie le lecteur à mon *Hilfsbuch des Pehlevi*, I, p. 71-76 de l'introduction, où toutes les variantes sont notées. Cependant, pour donner une idée de l'état général du texte, et pour orienter le lecteur sur l'établissement du texte présent, j'insérerai dans le commentaire suivant les variantes principales des passages les plus importants.

P 206, l 1 *im*, A écrit *zk*, qui est l'idéogramme régulier pour *hān*. Il est cependant difficile d'admettre ici ce pronom, qui désigne, on le sait, l'objet éloigné et se réfère à ce qui précède (=néop *ān* «celui-là»). Ici, par contre, le contexte exige nécessairement un pronom qui se réfère à ce qui suit («ceci»). Or, le pahlavik (système graphique des Arsacides), emploie l'araméen *zk* tout autrement que le pārsik (système graphique des Sassanides⁽¹⁾) le pahlavik écrit *zk* là

(1) C'est M. Herzfeld qui a introduit les termes *pahlavik* et *pārsik* pour exprimer la différence entre les deux systèmes graphiques employés dans les premières inscriptions sassanides, voir *Paikuli*, p. 52-73.


où le pārsik met *znh* = *ēn* c'est-à-dire un pronom qui désigne ce qui est proche. Cela ressort nettement d'un passage de l'inscription de Hājjiābād, où le texte arsacide porte $\overline{\eta}$ ים, correspondant à $\overline{\eta}$ זנה דררי du texte sassanide = « ce rocher-ci, le rocher que voici, le rocher où vous vous trouvez ». Par contre, là où le texte sassanide porte $\overline{\eta}$ nous trouverons dans le texte arsacide le pronom *hw* = *haw* ou *hō*, le $\overline{\eta}$ du pahlavik a donc exprimé un autre pronom que le $\overline{\eta}$ du pārsik. Par les textes de Turfan, nous savons maintenant (voir Tedesco, dans *Le Monde oriental*, XV, p. 216) que le dialecte du Nord-Ouest se servait régulièrement du pronom *m* au lieu du pronom *ēn*, qui est caractéristique du dialecte du Sud-Ouest. Étant donné que le pahlavik représente le moyen-iranien du Nord-Ouest, on a donc le droit de substituer pour $\overline{\eta}$ (*zk*) du passage arsacide de Hājjiābād l'équivalent iranien *m*. Je crois que c'est ainsi qu'il faut interpréter aussi le *zk* par lequel le *Bundahišn* commence. Nous trouvons ici une trace très curieuse d'une influence de la langue écrite du Nord-Ouest sur la langue écrite des mazdéens, il y a encore probablement d'autres preuves de cette influence dans la littérature mazdéenne. La question mériterait d'être traitée à fond.

zand est le mot technique pour la traduction pehlevie de l'Avesta, mais il n'est pas nécessaire de supposer partout cette acception spéciale. Le mot signifie originairement « connaissance », donc « doctrine religieuse » ou « le système des dogmes », c'est évidemment ce sens qui satisfait le mieux au contexte.

P. 206, l. 2 *gannāk-mēnūk* écrit $\overline{\eta}$ گاناک مینوک. Nombreuses sont les tentatives qu'on a faites pour expliquer autrement que par la tradition la graphie $\overline{\eta}$ گاناک voir Bartholomæ, *Zur Kenntnis der mittelpersischen Mundarten*, I, p. 18 et suiv. Mais je crois qu'il nous faut reconnaître maintenant que la tradi-

tion sur ce mot est tout-à-fait correcte et que la lecture qu'elle en donne est la meilleure possible. Le pazend lit *ganā* la gémiation n'étant pas exprimée dans la graphie pazende, *ganā* peut très bien représenter un *gannā* < *gannāk*, mot excellent et d'une forme impeccable. On sait, depuis les recherches de M. Tedesco (*Le Monde oriental*, XV, p. 208) que *-nd-* est devenu *-m-*, écrit *-n-* au Sud-Ouest, témoin *han(n)ām* < *handām* « membre »⁽¹⁾ *gannāk* peut donc reposer sur **gandāk*, en effet, nous trouvons en sogdien bouddhique *γnṛh* **gandāk*, en sogdien chrétien *γantāq* « mauvais » (*t = d*). La graphie °||° exprime tout simplement *n*, on se sert très souvent de cette graphie pour distinguer un *γ = n* d'un *γ = w* ou *r*.

P 206, l 3-4 les mots *partāk* *vēh-dēn* manquent dans J

P 206, l 3 +*čē*, A 

P 206, l 5-6 *zamān* et *akanārak* manque dans J

P 206, l 6 *hamē būt*, pour *hamē*, J présente ici le mot que je transcris dans la suite par *yāmakē*. C'est là une erreur de la rédaction indienne qui a rendu tout ce passage incompréhensible. A porte la seule leçon possible *hamē*.

P 206, l 7 *yāmak*, voir sur cette lecture *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LXXXII, p. 219, où j'ai discuté les points principaux de ce passage.

P 206, l 7-8 les mots *yāmak* *hān* et *yāmakē* manquent dans A par une simple faute de copiste. En commençant la page nouvelle, le scribe a laissé tomber quelques mots.

P 206, l 8 *hast kē dēn gōβet*, le mot *dēn* ne se trouve

(1) C'est le seul exemple que connaisse M. Tedesco, mais il y en a beaucoup d'autres que je ne puis citer ici.

que dans le texte pazend⁽¹⁾, mais il est indispensable pour le contexte

P 206, l 8 *dēn ham har 2, vičārišn ēvah* est une glose ajoutée par quelqu'un qui a voulu mettre en garde le lecteur contre une distinction trop nette entre *asar rōšn* et *dēn*, comme semble le suggérer le contexte

P 206, l 8 *hān 1 yāmahē zamān akanārak*, ces mots forment une phrase nominale dont le sujet est *zamān* et le prédicat est *akanārak*. La phrase nominale sans copule est assez fréquente en pehlevi. En insérant l'izāfet entre *zamān* et *akanārak*, les manuscrits ont gâté la construction de façon à rendre le passage incompréhensible

P 206, l 9 *zamān 1 Ōhrmazd* «durant le temps d'Ormuzd», c'est-à-dire «autant de temps qu'Ormuzd existe», donc éternellement

P 206, l 9-10 *čiyōn bavēt*, J présente ici un texte tout à fait corrompu *čiyōn Ōhrmazd u gās u dēn u zamān Ōhrmazd būt u hast u hamē bavēt*. A porte *būt hand* au lieu de *būt*, les mots *u hast u hamē bavēt* manquent dans A

P 206 l 11 *zuprāpāḍak būt* J ajoute *u hast kē (=kā) nē bavēt*, probablement une addition récente

P 206, l 12 *yām u hān*, corrompu dans J en *u ham hān*

P 208, l 1 *bavēt*, J *būt*, ce qui est peut-être plus correct

P 208, l 3 *hand*, J *mēnōk*. Ensuite A porte *kanārakō-mandih u akanārakōmandih*

(1) Je vois maintenant que le mot *dēn* se trouve aussi dans le manuscrit pehlevi dont la première page est reproduite en fac-similé chez ANQUETIL-DUPERRON, *Zend-Avesta*, Paris, 1771, vol II, p 341

P 208, l 3 *+bālistih*, A *bālistih* J *bālist*

P 208, l 4 *guftēt* A *ymllwnyt* qui est la graphie régulière de la 3^e personne du singulier du présent *gōβēt*. Cette lecture est cependant impossible ici, puisque le sujet manque, en effet, la rédaction indienne a écarté ici et dans tous les cas pareils la forme *ymllwnyt*, en la remplaçant par *ymllwn-d* = *gōβēnd* « on dit ». Néanmoins, je crois que *ymllwnyt* est la leçon correcte et originale, seulement il faut le lire *guftēt* « il est dit », forme passive analogue à *buxtēt* « il se sauve, il est sauvé ». Cf aussi **kartēt*, ci-dessus, p 258

P 208, l 4 *kū nē sarōmand*, manque dans J

P 208, l 4-5 *hān hast* *kanārakōmand* manque dans J

P 208, l 5 *akanāarak*, A *akanārīh*

P 208, l 5 6 *ēvak avi dit* (écrit *twb*), ici *dit* est un adjectif « l'autre », dans le suivant il est un adverbe ou une particule employée à peu près comme *δὲ* en grec. Cependant, la phrase *dit har 2-ān mēnōk pat χ"ēš-tun kanārī akōmand* présente une certaine difficulté la logique de l'argumentation exige ici pour *dit* le sens « par conséquent, donc », car si les deux entités transcendantes sont par nature limitées, c'est précisément à cause de l'espace vide qui les sépare et assigne une limite à leur infinitude d'un côté défini. Seulement, il semble un peu difficile de justifier la traduction « par conséquent » de *dit* au point de vue linguistique.

P 208, l 7-8 *har +čīš* *patmān*, ces mots sont écrits dans A en marge

P 208, l 7 *čīš*, A *mh-š*, graphie bizarre mais assez fréquente de *čīš* J porte *har 2 čīš*

P. 208, l 8 *čīšān*, A *mh zk*, J *mh znh zk*, *mh znh* est une

faute assez fréquente pour *mndām* = *cis*, et *zh* doit être remplacé par son équivalent phonétique *ʾn*, nous obtenons donc *cis* + *ʾn* = *čišān*, pluri de *čiš* employé comme substantif = « chose ». De pareilles cryptographies ne sont pas rares, par exemple dans le *Dēnkart*, dans le *Bundahišn* et le *Mēnōkē xrat*, ou ne les trouve heureusement que par exception.

P 208, l 8 *dānēt*, A porte l'idéogramme de *dāmistan*, mais sans aucun complément phonétique, J lit *dānēnd*.

P. 208, l 9 *ī dām*, J *u dām*.

P 208, l 9-10 au lieu des mots *pat tan akanārakīh*, J présente un texte tout à fait corrompu *pat tan ī pasēn bavēt u hān-ič hast ī tāk hamē-hamē-ravišnīh akanārakōmand*.

P 208, l 10 **apasihēnēt*, la désinence *-ēt* manque dans A, J remplace ici et en général cette forme par la forme *ʾpsynynt*, à lire probablement *apasinnēt* < **apa-sindēt*. Toutes les deux appartiennent au même thème avestique *saēd-* (*Altiranisches Wörterbuch*, col 1547), skr *chinatti*, *apa-sinnēt* repose sur l'ancien thème du présent *sind-*, tandis que *apasihēn* < *apa-siḍ-ēn* est une formation dénomminative.

P 208, l 11 *kanārakōmandīh*, J *akanārakīh*, ce qui montre que l'auteur de la rédaction indienne n'a rien compris à l'argumentation.

P 208, l 12-13 *u apar handāčēt* [*kunēt*], au lieu de *u apar*, J porte *u čē*, *kunēt* manque dans J. J a donc interprété *handāčēt* avec sa valeur ordinaire « mesurer, calculer, penser » (cf. le néop *āndāza* et l'arménien *andač-em*). Selon la leçon donnée par A, le sens du passage est tout différent, comme le montre la glose *kunēt apar kartan* signifie « se lancer vers le haut », comme on le verra tout de suite, voir plus bas, p. 268, n 4,

apar handācēt a donc le même sens, et il faut rapprocher *handācēt* du néop *āndāxtān* « jeter, lancer »

P 208, l 12-14 *Ōhrmazd hanjāmēnēt*, le texte de J est assez corrompu ici *Ōhrmazd pat harvisp-ākāsīh dānist kū Ahri-man hast, cē handācēt pat raška-kāmah andar* (sic, pour *cayōn*¹) *gumēcēt tāk fi azām, cē frazām, pat cānd afzār hanjāmēnēt* Mais le passage est aussi un peu défiguré dans A tous les *cē* (*mh*) sont ici corrompus en *apar* (*mdm*), et *hanjāmēnēt* manque

P 208, l 13 *frakān*, ce mot est opposé à *fi azām* « fin », il signifie donc à peu près « commencement » Je crois qu'il dérive de la même racine que le verbe *apa-kan-dan* « jeter, rejeter » (voir *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LXXXII, p 226), *frakān* < **fra-kāna-* signifie donc proprement « jaillissement, apparition »

P 208, l 14 *cē u cānd afzārān hanjāmēnēt*, le verbe étant au singulier, il semble nécessaire de supposer que ce sont *cē u cānd* qui forment le sujet, tandis que *afzārān* représente un génitif partitif En effet, on sait que la désinence *-ān* du pluriel repose sur l'ancien génitif du pluriel en *-ānām* Originellement, le moyen-iranien distinguait deux cas du pluriel, par exemple du mot *asp* « cheval »

Cas direct *asp* < *aspāh*,

Cas oblique *aspān* < *aspānām*

En général, c'est le cas oblique qui a prévalu, ce qui est tout naturel, du reste, le cas direct étant identique au singulier On trouve cependant encore des traces assez claires de cette distinction en moyen-iranien Bartholomae, qui a discuté en détail le problème du pluriel dans son livre *Zur Kenntnis der mittelpersischen Mundarten*, V, 35 et suiv, a recueilli, comme avant lui M Tedesco, plusieurs exemples du cas direct du pluriel, j'ajouterai quelques observations Nous trouvons

101, l 15, *hān afzār* qui, selon le contexte, ne peut signifier que « ces forces », il représente donc le cas direct du pluriel identique au singulier. Après les noms de nombre, le singulier est constant, et cette règle est de rigueur dans la langue moderne, en réalité, le singulier représente ici l'ancien cas direct du pluriel, une construction comme *dah asp* « dix chevaux » reflète directement la construction *dasā aspā* qu'on trouve dans le *Yasna*, chap 44, 18 *Hilfsbuch des Pehlevi*, I, p 18, 1 *rās čand* ? « combien sont les chemins ? », ici *rās* est évidemment un pluriel. En général, *čand* se construit comme un nom de nombre, c'est-à-dire avec un singulier qui est en réalité un pluriel. Par conséquent, si l'on trouve, comme ici, une construction *čand afzārān*, il faut supposer que la désinence *-ān* a encore toute sa valeur de génitif.

P 208, l 15 *ī pat hān afzār andar apāyīt*, ce n'est pas la création qui est nécessaire aux forces célestes, mais bien les forces célestes qui sont nécessaires à la création, il faut donc regarder *pat*, non pas comme une préposition gouvernant *hān afzār*, mais comme une postposition gouvernant *ī*. Nous trouverons tout de suite un autre exemple de cet emploi de *pat*.

P 208, l 15 *3000 sāl pat dām mēnōkīk ēstāt*, impossible de faire gouverner *dām* par *pat* ici, car *dām* ne peut être que le sujet de la proposition. Il faut donc regarder *pat* comme une postposition en le référant à *3000 sāl* « durant 3000 ans ». La rédaction indienne présente la leçon suivante *3000 sāl andar mēnōk ēstāt hand*, évidemment, on n'a pas compris cet emploi de *pat*, et pour cette raison on l'a remplacé par *andar*, ce qui a cependant rendu nécessaire de supprimer le mot *dām*.

P 208, l 16 *amēnītār, J amanītār*

P 208, l 18 *ō vīmand ī stār ī rōšnān mat, J poite u ō andar tāk rōšn mat*, corruption évidente

P 208, l 18 *hān 1 Ōhrmazd 1 ōšnīh*, A *Ōhrmazd | Ōhrmazd hān 1 ōšnīh*

P 208, l 19 *patrōt*, d'un thème *patr-rav*, à comparer le latin *ruo*. La rédaction indienne a complètement gâté ce passage en supprimant *fi āč* et en lisant *pat druž* au lieu de *patrōt*

P 208, l 19 *marnjūtan*, on s'attendait à *manjēnītan*, qui est en effet la leçon présentée par J, le présent apparaît toujours sous la forme *marnjēn-*. Cependant, cette forme *marnjūtan* se répète plusieurs fois dans le premier chapitre du *Bundahišn*, et, comme elle est tout à fait correcte au point de vue linguistique, j'ai jugé préférable de la maintenir

P 208, l 19 *apar kant* signifie ici clairement « il monta, il se lança vers le haut », cf ci-dessus, p 265. Aussi J porte-t-il la variante *andar dvārist*

P 208, l 20 *pas* manque dans J. J'ai l'impression que *pas* fonctionne ici comme une conjonction = « après que, lorsque », c'est-à-dire au sens de *pasāva yaθā* du vieux-perse. Le cas est parallèle à celui de *has* dont nous venons de parler, voir ci-dessus, p 257

P 208, l 20 *črīh*, il faut probablement faire dériver ce mot de *čhrīh*, nom abstrait de *čīhr* < *čīθra-* « manifeste, splendide », cf *Altiranisches Wörterbuch*, col. 586

P 208, l 20 *frēh*, A *frax*ⁿ

P 208, l 21 *nyāp*, il va sans dire que la graphie est susceptible de plusieurs interprétations. Je trouve, cependant, dans les textes de Turfan, un mot 𐰽𐰺𐰍 (voir Salemann, *Manchäische Studien*, I, Mémoires de l'Académie des Sciences de Saint-Petersbourg, 1908, Glossaire), pour lequel le sens « désireux » va très bien, en outre, le *pazend* du Škand-gumānik-vičār présente un verbe *nyāwīdan* (à côté de *nyāzī-*

dan) « désirer », voir le glossaire de l'édition de West, Bombay, 1887. J'a une autre leçon $\chi\tilde{a}st$ « se leva », mais cela est peut-être une faute pour $\chi^u\tilde{a}st$ « désirait ».

P 208, l. 22 *nitak*, il va sans dire qu'on peut lire aussi *vatak* « mauvais », et J porte en effet l'idéogramme pour *vat*. Je crois cependant que ce mot exprime le contraste de *uparyavan* dont nous traitons ci-dessous, dans ce cas, il faut lui attribuer le sens de « bas », ce qui rend nécessaire la lecture *nitak*, cf *nitom* « le plus bas ».

P 208, l. 23 *pas* a évidemment la même fonction ici que ci-dessus, p. 268. La proposition principale est introduite par *api-s*, l. 24.

P 208, l. 24 $^+uparyavan$, A porte 𐭪𐭥𐭥𐭥𐭥, qui ressemble beaucoup au mot 𐭪𐭥𐭥𐭥 *zufr* « profond ». Il est cependant impossible de retrouver cette notion ici, le contexte exige évidemment la notion contraire « haut ». Je crois donc qu'il faut amender 𐭪𐭥𐭥𐭥 en 𐭪𐭥𐭥𐭥𐭥, que je lis *uparyavan*, adjectif dérivé de la préposition *upari*, il va sans dire qu'on peut songer aussi à d'autres lectures, par exemple *uparivan* ou *uparyōn*. En tout cas, il s'agit d'une forme très archaïque appartenant à l'époque où un *u-* initial n'est pas encore passé à *a-*, on comprend alors pourquoi elle a été méconnue par les copistes postérieurs. J porte l'idéogramme pour *gyān* « âme », ce qui n'aboutit à rien.

P 208, l. 27 *aḍyārīh*, cette lecture est fautive, comme le montre d'une façon évidente la graphie qu'en présente le psautier pehlevi retrouvé à Turfan. Je l'ai constaté moi-même en déchiffrant la feuille de ce psautier qui est exposée dans une vitrine du *Museum für Völkerkunde* de Berlin. Cependant, comme ce document précieux est réservé à M. Andreas et qu'on n'a le droit d'en tirer aucun renseignement avant que la publi-

tion préparée par M. Andreas depuis 1909 ait vu le jour, il m'a fallu garder bon gré mal gré la fausse lecture *adyārīh*, qu'on est prié d'excuser

P 208, l 28-29 les mots *apī-š čim* *afkārīhā* manquent dans J.

P 208, l 29 *afkārīhā*, c'est la 3^e personne du singulier du subjonctif du passif **afkārīhastan*. La 3^e personne a ici la désinence *-ā(h)* au lieu de *-āt*, j'espère pouvoir publier bientôt une étude plus détaillée sur cette forme très intéressante du subjonctif. Le verbe *afkār-* doit reposer sur un ancien **apī-kārayati*, qui signifiait sans doute «ajouter»

P 208, l 30-31 *nē baram* *marnjēnam*, J présente un texte différent et en partie plus explicite *bē nē šavam tāk-aš* (? écrit 'd-š) *adyārīh ō dām i tō nē kunam u stāyisn i pat dām i tō nē kunam u pat čis nēvak apāk tō hamdātastān nē bavam u dām i tō marnjēnam*

P 208, l 30 *dām čē tō*, A *dām-ič tō*, je crois qu'il faut corriger *-č* en *čē* (cf ci-dessus, p 262, la note sur *apar čē bun dārēt*, ici p. 206, l 3), en supposant que *čē* est employé ici comme l'izāfet, emploi caractéristique du moyen-persien du Nord-Ouest, comme l'a montré M. Tedesco, voir *Le Monde oriental*, XV, p 218 et suiv. Si cette correction est légitime, elle révèle une nouvelle trace de l'influence de la langue écrite des Arsacides sur la langue littéraire des mazdéens, cf ci-dessus, p 260-261

P 208, l 34 *barēndēh*, sur cette lecture, voir l'introduction de mon *Hilfsbuch des Pehlevi*, I, p 15 et suiv. Je crois qu'il s'agit ici d'un optatif subordonné, la proposition étant gouvernée par *pat et dāšt kū*, l 33. Quant à *nē patyraft*, j'y vois un participe passé renvoyant au sujet de *barēndēh*, il tient

lieu d'une proposition subordonnée J porte *u nē patiryraft apī-s pat-stēž-ič apar bui t*

P 210, l 2 *dām čē man*, voir ci-dessus la note à la p 208, l 30 J porte *dām i man*

P 210, l'5 la proposition *čyōn patist apar barēndēh* est très déplacée ici, il s'agit sans doute d'une glose tirée de p 208, l 34

P 210, l 4-6 *aḍaki-š tuvān kartan tuvān*, J porte *aḍaki-s tuvān kartan i dām i man vyāpānūtān* (c'est ainsi qu'il faut lire, le verbe signifie « tromper ») *ō χ"ēš kartan tuvān*

P 210, l 7-8 *kū varzēnd* manque dans J

P 210, l 10 *pašn*, ce mot dérive évidemment de la même racine que *pašt* « convention » (voir Bartholomae, *Zur Kenntnis der mittelpersischen Mundarten*, II, p 3 et suiv) et doit avoir le même sens Pour *pat ēn pašn*, J offre la corruption évidente *pat gumēčišn*.

P 210, l 13 *vyaxmān* est très difficile Je propose de l'interpréter comme identique à l'avestique *vyāχman-* « assemblée » *mān vyaxmān* « il y aura pour nous une entrevue » = « il nous faut fixer une entrevue », mais cela est tout à fait incertain J porte *hāmān* au lieu de *mān vyaxmān*, mais cette lecture ne nous aide pas

P 210, l 13 *+šap*, la graphie d'A est bizarre, mais il ne peut guère s'agir que de l'idéogramme *lyly'* = *šap*

P 210, l 14 *ē* (manque dans J) est une particule dont le sens ne se laisse pas fixer exactement ici, probablement elle n'a pour but que de souligner le sens de futur qu'il faut attribuer aux verbes suivants

P 210, l 16-17 *har 2 dāwēt*, J porte *u 3000 sāl aβSom gannāk-mēnūk akār barēt*, *hač damē pityārak apāc dāwēt*

P 210, l 21-22 *u apasihušn ɿ dēwān hamr*, ces mots sont écrits dans A en marge

P 210, l 23 *guštēt*, écrit *ymllwn-yt*, voir ci-dessus p 264, à propos de p 208, l 4 J porte *paitāk*

P 210, l 23 *tavīh*, sur la graphie, voir mon *Hilfsbuch des Pehlevi*, I, p 13-14

P 210, l 24 *šnūk*, c'est en effet ainsi que le mot est écrit dans A Il serait assez facile d'amender cette graphie en *zānūk* que porte J, cf cependant l'avestique *šnav-* à côté de *znav-*, *Altiranisches Wörterbuch*, col 1717

P 212, l 1 les mots *gannāk-mēnūk hač akāwīh ɿ* manquent dans J, qui porte ensuite *kart* au lieu de *kartan* Par conséquent, ce qu'on lit dans la rédaction indienne est diamétralement opposé à la rédaction iranienne Il va sans dire que cette dernière seule est correcte

P 212, l 2 **nyast*, écrit *škbhwn-st* L'équivalent iranien que donne le Frahang 1 Pahlavik de cet idéogramme (chap 19, l 10-11 de l'édition de M Junker) est altéré par les copistes, et l'on ne peut rien en tirer de certain Bartholomae en a proposé la correction **nisitan*, près **nisāy-* (cf skr *śete*), et M Junker l'a acceptée (voir son glossaire du Frahang, p 84a et suiv), mais cette lecture est très peu vraisemblable, puisque l'idéogramme *škbhwn-* est presque constamment muni, dans les textes anciens, du complément phonétique *-st* quand il apparaît au passé, ce qui montre que l'équivalent iranien se terminait à l'infinitif en *-stan* Pour ma part, je propose d'introduire ici le verbe iranien *nyastan* < *n* + *ah-* « jeter », l'opposé de **vyastan* « se lever, jaillir, saillir », voir plus bas, p 283, à

propos du mot *vyastak̄h*. En effet, le verbe altéré du Fīahang se laisse amender sans trop de difficulté en 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀 = *nyastān* près 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀 = *nyastēt*, formations secondaires du participe passé *nyast*, cf. *buxtēt* et *gustēt*, ci-dessus, p. 264. J s'est tiré d'affaire en remplaçant ce verbe par *estātān*.

P 212, l. 3 et suiv. La section qui s'étend d'ici jusqu'à la page 220, l. 13, manque presque entièrement dans J, qui n'en a conservé que quelques phrases détachées, voir plus bas, p. 280 et 282.

P 212, l. 3-6. J'ai traité de ce passage dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LXXXII, p. 221 et suiv.

P 212, l. 7. ⁺*yazdān* ⁺*χ^aatīh*, A *dahšn* *χ^aatā*. Ma correction se fonde sur le passage qui traite du stade correspondant de la contre-création, voir p. 277.

P 212, l. 13. *gāh*, cet adverbe a été méconnu jusqu'ici dans le pehlevi des livres, 'étant donné que la graphie en est tout à fait identique à celle de la désinence *-īhā*. Cependant, ce mot est attesté par le pazend, qui a une particule *gāhē*, et par les textes de Turfan, où l'on trouve גח et גח דודי au sens « ensuite, puis, d'autre part ». Voir aussi plus bas, p. 280, à propos de p. 218, l. 10.

P 212, l. 21. <*gannāk*> *mēnūh*, le mot *gannāk* une fois omis par la négligence de quelque copiste, on a cru nécessaire de préciser le terme *mynwāk* qui est ambigu, voilà pourquoi on a ajouté la glose *hān mēnōh*, qui signifie ce « *mēnōh*-là », c'est-à-dire « l'autre monde transcendant » = « le monde transcendant du mal ». Il faut observer le sens prégnant qu'a le pronom *hān* dans cet exemple, qui n'est point isolé.

P 214, l. 1. *pat apārōn*, *apārōn* est un adjectif, je suppose

P 214, l. 1 *mcārisn* est évidemment une glose qui explique le mot *čim*. D'ailleurs, toute la période *api-s čim kōχšēt* est probablement une addition récente, témoin la forme *Hōimazd* au lieu de *Ōhrmazd*.

P 214, l 23 A porte le texte suivant

Cette restauration mérite un examen attentif. Comme je l'ai démontré dans l'article cité, la dernière strophe de l'hymne sur Zervān est étroitement apparentée à l'hymne sur Astōvidōtūš transmis par l'Aogemadaēčā, § 57-66. Le vers dont nous traitons maintenant correspond à l'expression avestique *nōit n-syās* (*tačō*) « ni quand elle (l'âme) se rend vers les profondeurs ». A cette expression, la traduction pazende ajoute le

commentaire suivant *ku azēr zamī nihān bahōd, cūn Afrāsīā turk azēr zamī āhinsīxt mān harδ, hazāi-vūr-bālā i pa sad stūn, andar ān mār star u mār u x^aai šēd-haridārī rānāδ ke rōšnī kunend, andar ān mār pa hām āvāyast x^aas <harid>, zindagān nīktem zīst, ke cūn-end aoz jīdūsārī dāšt, ez īstvrhād bōxtan nē tuīn būδ*, c'est-à-dire « cela signifie elle se cache sous la terre, à l'instar d'Afrāsīāb le Touranien qui se bâtit sous la terre une maison de fer, d'une hauteur de mille hommes et munie de cent colonnes. Dans cette maison, il créa des étoiles, une lune et un soleil afin qu'ils lui procurent de la lumière, dans cette maison, il aurait pu se donner du bon temps et mener la vie la plus heureuse, mais quel que fût le pouvoir magique qu'il possédait, il ne pouvait échapper à Astōvidōtus » Comme on le voit, la lecture proposée par M. Schaeder donne au vers un sens qui s'harmonise parfaitement avec ce commentaire. Néanmoins, j'hésite à l'accepter. La strophe parle de l'âme. Or, si l'on peut dire que l'âme se couche sous la terre, il n'est guère concevable que, sans détruire l'impression esthétique, l'on dépeigne d'une façon aussi minutieuse la manière dont se cache l'âme sous la terre. Ces détails appartiennent à la narration citée en exemple bien plutôt qu'au développement général concernant l'âme. C'est pourquoi je maintiens ma propre correction, fondée d'ailleurs directement sur l'expression avestique citée.

P 214, l 27 *aš barēndēh*, à mon avis, cette particule *aš* est identique à l'ancien *at-ēt* dont le groupe *-tc-* a abouti à *-s-* dans le dialecte du Nord-Ouest, cf ci-dessus, p 257. La forme *barēndēh* est rendue par la graphie que j'ai décrite dans l'introduction de mon *Hilfsbuch*, I, p 14 et suiv. Selon l'hypothèse que j'y ai proposée, *barēndēh* représente la 3^e personne du singulier de l'optatif présent. On trouvera peut-être un optatif un peu étrange dans ce contexte où l'indicatif semble être de

ingueur, mais je suis persuadé qu'on peut sans difficulté le justifier. Il s'agit ici d'un flottement des modes qui est déjà ancien, et qui a laissé des traces considérables dans le développement postérieur des langues iraniennes. Je ne puis m'arrêter ici sur cette question, qui exigerait une étude trop étendue et trop compliquée pour être même résumée dans une note.

P 216, l 4-13 toute cette section est extrêmement confuse dans A, c'est comme si le désordre insensé qui règne dans le monde du mal s'était empreint dans la description même qu'on en présente. Le meilleur parti me paraît être de citer le texte d'A *in extenso*. La page 12 d'A commence par le mot *būt* qu'on trouve ici, l 8, à partir de ce point on lit

būt čē-s hač gētāh tārīkīh hān ı asar tārīkīh dāt hač asar tārīkīh ⁽¹⁾
drōγ-goβišnīh frāč būt hač anākīh ı avē gannāk-mēnūh paitāk būt čē-s hān
dām dāt ı-s χ^{es}-tan patīs vattar bē kart kū akār bē bēt čē hač asarē tārīkīh
hān tan frāč kurrēnūt apī-s χ^{es}-tan dām hač kar p bē dāt hač hān ı χ^{es} dām
dahišnīh akār bavēt

Je ne me flatte pas d'avoir parfaitement réussi à rétablir l'ordre dans ce chaos. Il y a cependant, pour la reconstitution d'un texte pareil, un moyen excellent qui nous aide maintes fois à débrouiller un conglomérat de mots et de phrases : c'est la correspondance exacte entre les phénomènes des deux créations, celle du bien et celle du mal. Guidé par les sections précédentes qui traitent de la création d'Ohrmuzd, j'ai essayé de reconstruire ce passage, le résultat de cette tentative figure dans le texte p 216, l 4-13. Il me faut avouer tout de suite que la place que j'ai attribuée aux mots *čē hač asarē tārīkīh hač karp bē dāt*, l 11-12, ne me satisfait pas moi-même. Je les ai laissés là où je les ai trouvés, en supposant qu'ils forment

(1) Les mots *dāt hac asar tārīkīh* ont été ajoutés après coup et écrits au-dessus de la ligne.

le commentaire de la pensée exprimée par la phrase *hač hān* ı *χ"ēs dām-dahišnīh akār bavēt* «il sera impuissant à produire encore de ces créations» pour expliquer pourquoi sa puissance créatrice cessera, on décrit le procédé par lequel il produit ses créatures, en sous-entendant ce procédé suppose un créateur puissant et actif, sa puissance éteinte, il ne pourra plus mettre cette machine en branle, et il cessera de produire des êtres mauvais. Toutefois cette interprétation reste un peu forcée. Il me semble aujourd'hui plus vraisemblable qu'il faut placer les mots *čē hac asarē tārikīh* *hač karp bē dāt* après la phrase *tāk pāyēt karp*, dans ce cas, ils forment tout simplement une glose sur le mot *karp*. D'ailleurs, je crois que l'incohérence de cette section est due à un amalgame de deux textes dont chacun a été grossi de gloses.

1

gannāk-mēnūk hač gētāh tārikīh hān ı *χ"ēs-tan dām frāč kurrēnūt u pat anē karp* ı *syāvahē ātur dast* ı *tam aržānīk, druvand, čiyōn bača-kēvāntar* *χrajstr* *api-s hač gētāh* *χ"at-dōšakīh varan*, *tāk pāyēt karp* [glose *čē hac asarē tārikīh hān tan frāč kurrēnūt* *api-s* *χ"ēs-tan dām hač karp bē dāt*] *frāč kurrēnūt čiyōn varan* *apāyūt hač avē anākīh* ı *gannāk-mēnūk patāk būt*

2

api-s nazdist dēvān *χ"atīh dāt dus-ravišnīh* ı *hān mēnōk* ı-š *anākīh* ı *dāmān* ı *Ōhmazd hačas būt, vattar bē kartan hač gētāh tārikīh* [glose *čē-s gētāh tārikīh hač hān* ı *asar tārikīh dāt*] *drōγ-gōšīšnīh frāč dāt*, *čē-s hān dām dāt* ı-š *χ"ēs-tan patiš kūr akār bē bēt*, *hač hān* ı *χ"ēs dām-dahišnīh akār bavēt*

Pour la phrase *dēvān* *χ"atīh bē dāt* *vattar bē kartan*, cf. ci-dessus, p. 212, l. 7-8 *yazdān* *χ"atīh dāt nēvak-ravišnīh* ı *hān mēnōk* ı-š *tan* ı *χ"ēs patiš, vēh bē kartan*

P. 216, l. 9 *čē-s gētāh tārikīh hač hān* ı *asar tārikīh dāt*, A a commis ici une faute évidente en changeant la place de *gētāh* et de *asar*

P 216, l 9 Je lis *hac gētāh tā īkīh* au lieu de *hac asar tā ī-
hīh* trouvé dans A, car nous lisons à propos de la création
opposée d'Ormuzd (p 216, l 14) *Ōhrmazd hac gētīk īōšnīh
īāst-gōβīšnīh fī āč tāsīt*

Le vocabulaire de cette section présente aussi quelques points obscurs *syāvahē* — on ne peut guère lire cette graphie autrement — est évidemment le cas oblique⁽¹⁾ d'un adjectif *syāvah* forme très intéressante et qui n'a pas été encore notée du mot *syāv* « noir » (en arménien *seau*) Il me sera permis de formuler l'hypothèse que la terminaison *-ah* remonte à un ancien **-aθa-*, et que cet **-aθa* est une forme du Sud-Ouest reposant sur *-a-sa-* = *ski -a-sa-* dans *loma-śa-* et dans d'autres adjectifs indiquant une couleur. En tous cas, c'est évidemment par cette forme *syāvah* que s'explique le mieux le néop *syāh* « noir ». Dans ce dernier mot, le *-h* a toujours fait difficulté si l'on suppose que *syāh* est issu de *syāh*, on ne comprend guère pourquoi *-h* est devenu *-h*, car on observe d'une part dans les monosyllabes la conservation d'un *-k* final après *-ā-* (*pāk*, *χāk*), d'autre part, dans les polysyllabes, la chute totale du *-k* dans la même position (*dānā* < *dānāk*). Par contre, à partir de *syā-vah*, le néop *syāh* s'explique immédiatement — *dastr* doit appartenir à la racine *damś-* « mordre, ronger », il signifie donc à peu près « animaux rongeurs », ce qui est en tous cas le sens indiqué par le contexte. La forme donne cependant lieu à des doutes — *bačakēvāntar* est le comparatif de l'adjectif *bačakē-rān*, par lequel la traduction pehlevie de l'Avesta rend l'ave-tique *zōišnu-* « abominable » *bačakēvān* dérive, on le voit tout de suite, du mot *bačak* dont nous avons parlé ci-dessus, p 257, la lecture de la terminaison est assurée par la forme בַּצְכוֹן, que M Herzfeld a déchiffrée sur une gemme, voir *Parkuh*, p 156b, s v° בַּצְכִּי, et p 245 a, s v° רַבֵּעַ. Dans notre passage, le mot

(1) Pour la construction, voir ci-dessus, p 243-248

est écrit *bckyy'ntl*, mais le second *-y-* représente un *-w-* lié à gauche

Que *tan* soit un synonyme de *karp*, c'est ce qu'on peut inférer de l 11-12 Cette conclusion est confirmée par le Frahang édité par Salemann (*Travaux de la troisième session du Congrès international des Orientalistes*, Saint-Pétersbourg, 1876, t II p 493-591), dans l'appendice C de ce Frahang (*ibid*, p 577), on trouve la glose *karp tan*

P 216, l 17 ⁺*dāt*, A *yhwun-t* = *būt*

P 216, l 18 ⁺*bunē-šahišnīh*, A semble porter *br'* = *bē* au lieu de *bunē*

P 216, l 18 *kē-š bunē-šahišnīh u fražām ī dām hačas partākīh*, littéralement « duquel (*-š hačas*) il y a (eu) de la manifestation pour la création primordiale et la fin du monde », c'est-à-dire « duquel la création et la fin furent manifestes » Si le nom abstrait dérive d'un verbe transitif, nous obtenons par cette construction une sorte de passif *am bē nē hūlīh* « il n'y a pas d'omission pour moi » = *mihī non est omittendum* ou *a me non omittitur* Le nom abstrait fonctionnant comme prédicat et tenant lieu d'un verbe réel, il n'est que tout naturel qu'on y ait ajouté la désinence verbale *-ēt* c'est probablement de cette façon que s'est constitué le passif moyen-iranien en *-īhēt*

P 216, l 21 *īōc-šapān*, il faut y voir un composé du type *dvandva*

P 216, l 24 *χ^uāhrakīh*, la graphie en est ici un peu bizarre, mais elle n'admet guère que cette interprétation *χ^uāhrak-* dérive sans aucun doute de l'avestique *χ^uāθra-* Si, à côté de *χ^uāhrak-*, nous trouvons aussi la forme *χ^uār-* (à lire aussi *χ^uāl-*), cela peut tenir à une simplification du groupe *-hr->-r-*, mais il est également possible que *χ^uār-* (*χ^uāl-*) représente un autre mot, qui est probablement l'ancien **χ^uarδa-*, forme du dialecte

du Sud-Ouest, en face de *χ^aai za- «doux, agréable» (cf. av. χ^aai zīsta-, ossète χoiz «bon», néop. χ^aāīdan «goûter») Probablement deux mots différents se sont confondus ici.

P 218, l. 3 *apētāh*, dans la plupart des cas, cette graphie exprime le mot assez fréquent *apartāh* (néop. *vandā*) «non manifeste», mais cet adjectif n'a aucun sens dans ce contexte. Je suppose donc que nous avons affaire à un élargissement par *-āh* d'un mot *apēt* < **uparta*- «nécessaire, dû, incombant à», de *upa* + *-i* «aller». On trouvera des détails sur ce mot dans le glossaire pehlevi qui formera le second fascicule de mon *Hilfsbuch des Pehlevi*, ici, je ferai seulement observer qu'à mon avis c'est de ce même verbe *upa-i* qu'il faut tirer le substantif moyen-persien *apār* «besoin, nécessité», radical du verbe *apā-yītan*, *apāyēt* «il faut» = néop. *bāyistan*, *bāyad*.

P 218, l. 6 ⁺*avi*, A porte *tmh*, qui est l'idéogramme de 𐬵𐬀𐬎𐬌 = *ōδ* ou *ānōδ* «là». Cet adverbe n'a cependant rien à voir dans ce contexte. En réalité, il s'agit d'une simple faute de lecture. Le texte original portait 𐬵𐬀𐬎𐬌, qui n'était cependant pas la graphie de *ānōδ*, mais celle de la préposition *am*. Un copiste qui ne comprenait pas le passage a lu par erreur *ānōδ* pour *avi*, après quoi il a remplacé la graphie phonétique par l'idéogramme de *ānōδ*.

P 218, l. 9-14 ce passage (jusqu'à *tāšit*, l. 14) se trouve aussi dans J, qui l'introduit par les mots *Ōhrma'd pat stan tīh i Ahriman dām dāt* (ensuite *nazdist vahuman*, etc.)

P 218, l. 9 *Vahuman* = avest. *Vohu Manah*

P 218, l. 10 *gāh*, J *u pas*. Cette variante précise d'une façon nette le sens du mot *gāh* dont nous avons parlé ci-dessus, p. 273.

P 218, l. 10 *Akōman*, en avestique *Akəm manah*-, mais ce

mot a subi l'influence du synonyme *Akō manyuś*, de façon à être transformé en **Akō manah-*

P 218, l 10, les mots *dāt Ōhrmazd* manquent dans A

P 218, l 11 *vahuman hac nēvak-ravišnīh* = *hac nēvak-ravišnīh* et *vahuman*, *vahuman* représentant un génitif placé avant son substantif

P 218, l 11 [*nazdist*], c'est par erreur que la rédaction namienne a introduit ce mot ici, dans la rédaction indienne, il manque à juste titre

P 218, l 13 et suiv *Uṛt-vahišt* = avest *Ašəm vahištəm*, *Šaθrēvar* = avest *Xšaθrəm vairyaəm*, *Spandarmat* = avest *Spənta ārmait-*, *Hōrdat* = avest *Haurvatāt-*, *Amuṇdat* = avest *Aməiṇt(at)āt-* (le groupe *-rt-* est passé à *-rδ-* d'assez bonne heure), *Srōšahrād* = avest *Sraošō ašyō*, *Mānsraspand* = avest *Maθiō spəntō*, *Nairōsang* = avest *Nairyō saγha-*

P 218, l 16 *rat* et *buland* est la traduction pehlevie des mots suivants *raθfō(k) birzant*, transcription de quelque forme de l'avestique *ratuś bərəzā*, peut-être du datif *raθwōi bərəzante* (dans l'Avesta, on trouve *raθwe bərəzante*) *-k-* s'emploie très souvent comme un signe purement graphique après un *y*, évidemment pour marquer qu'il s'agit d'un *w* = *ō* ou *ū*, et non d'un *n* ou d'un *r*, mais parfois il représente tout simplement un *ə* = *y* négligemment allongé, *rtpwk* peut donc être lu *raθfōi*. On notera la graphie intéressante *-tp-* pour l'ancien *-tv-*, évidemment, *-tv-*, devenu *-θw-*, a passé à *-θf*. C'est là un trait du dialecte du Nord-Ouest, comme le montre la forme *𐭠𐭥𐭥𐭥𐭥 cab-fār* « quatre » dans le dialecte du Nord-Ouest, en face de *čahār* du dialecte du Sud-Ouest, tous les deux < *čaθvāra* = *ski čat-vāra-*, voir Tedesco, dans *Le Monde oriental*, XV, p 199 et suiv, et *Festschrift Kretschmer*, p 262 et suiv

P 218, l 16 *Rasn rāst* = avest *Rasnu razištō*

P 218, l 16-17 *frahēyōyōt*, demi-transcription, demi-translation de l'avestique *vouru gaoyaonti-*

P 218, l 17 *Arsvang*, forme populaire de l'avestique *Asis varuhī*

P 218, l 17 *Pārand* = avest *Pārandi-*

P 218, l 18 *pēsēmār u pasēmārīh*, à entendre *pēsēmārīh u pasēmārīh* Probablement, *pēsēmār u pasēmār* formaient une locution du type néo-persan *χαιῖd-u-furūš*, *just-u-jū*, à quoi s'est ajoutée la désinence des noms abstraits *-īh*

P 218 l 24 et suiv de ce passage, J ne présente que l'abrégé suivant *u Ahīman hac gētēh tāīh ahōman u indar u pas sārur u pas* 𐬨𐬀𐬎𐬭𐬀 (pour *nāhadyā'*) *u pas tāīc u zāīc* — *Indar* = avest *Indra-* — *Sāvul*, le mot est écrit ainsi dans A c'est le démon avestique *Sauria-* — *Nāhadyā* = avest *Nāhadya-*, *Tarōmat* = avest *Tarōmanti-* ou *Tarōmanti-*, *Taric u Zairic* = avest *Tauri Zairica*

P 220, l 2 *dām apāyēt*, à construire *dām i Ohrmazd nēvakīh apāyēt*, *dām i Ahriman nē apāyēt*, dans la dernière proposition, c'est le mot *nē* qui fonctionne comme sujet, *nēvakīh* — *nē* «le beau» — «le non» formant un jeu de mots





P 220, l 4 **patist-ic apar barēm*, la même phrase se trouve aussi p 230, l 34 et p 210, l 5, et c'est d'après ces deux passages que j'ai restitué le mot *patist* A sa place, A présente 𐬨𐬀𐬎𐬭𐬀, graphie qui semble exprimer un mot **patistēz +īc* En effet, nous trouvons de temps en temps la graphie 𐬨𐬀 pour *pat*, là où *pat* forme le premier élément d'un composé, cf par exemple *Mēnōkē xrat* chap 2, § 170, où le manuscrit k porte 𐬨𐬀𐬎𐬭𐬀 𐬨𐬀 = *pat patsax* "au «en ré-

ponse», au lieu de *pat passax* (pour la forme *patsax*^{an}, cf. arm. *patasxani*, emprunté à l'arménien) Il va sans dire qu'un mot *patistēz* serait très correctement composé de *pat* et du substantif *stēz* (d'où le pehlevi *stēzah*) = néop. *stēz* «lutte», l'ensemble signifiant à peu près «contre-coup». Néanmoins, eu égard aux passages déjà cités, je n'hésite pas à corriger *patistēz* en *patist*, car ce dernier représente sans doute la *lectio difficilior* susceptible d'être remplacée par un mot plus usité et plus transparent. *patist* remonte à **patist*, qui repose sur un ancien **pati-štā-* «opposition, antagonisme» (cf. le verbe *pati+štā-*, *Altiranisches Wörterbuch*, c. 1603).

P 220, l. 7 *daštak* est assez obscur, mais il n'est pas impossible d'en deviner le sens. Tout le texte présent développe une comparaison entre la création du monde et la formation et la croissance d'un être dans le sein maternel. Étant donné que ledit *daštak* est placé entre la conception et la formation des membres du corps, le mot doit signifier l'embryon au premier stade de sa constitution. Quant à l'étymologie, *daštak* semble avoir quelque rapport avec l'avestique *daχšta-*, mais l'évolution du sens est malaisée à suivre.

P 220, l. 8 **vyāstakīh*, A porte 𐬶𐬀𐬎𐬭𐬀𐬎𐬀. Les exemples choisis main, pied, front, montrent que le mot exprime des choses saillantes, ce qui résulte aussi de l'opposition où il se trouve avec la notion *gavrih*. Par suite je corrige la graphie d'A en 𐬶𐬀𐬎𐬭𐬀𐬎𐬀 = *wy'stkyh*, à lire *vyāstakīh*, nom abstrait de **vyastak* qui est le participe passé du verbe *vi-ah-* «jeter dehors» = «faire saillir ou jaillir». À mon avis, ce participe est formellement attesté par l'arménien *vēst* «noble, illustre, puissant» < **vyasta-*, l'évolution du sens se comprend aisément. Au Sud-Ouest où *vy-* passe à *j-* (cf. *jān* «âme» < *gyān* < **vyān*, et *jā* «place» < *gyāk* < *vyāk*), le verbe **vyastan* **vyah-* doit apparaître sous la forme *jastan*, *jah-*, qui se trouve

en effet c'est le verbe néopersan bien connu pour « saillir, sauter, jaillir », qu'on a eu tort de rapprocher de l'avestique *yah-* « bouillir »

P 220, l 8 *pēšānīk*, A porte , que je résous en , forme alternante avec  = גבינה, qui est, selon Fihang i Pahlavik, 10, 3, l'idéogramme de *pēšānīk* « front » *vyāstakīh* est écrit ici 

P 220, l 8 *gavrīh*, nom abstrait de l'adjectif *gavī* « profond, creux », écrit *gwbl* Bartholomae lisait cette graphie *dwbl* = *duβi*, en comparant vieux-slave *dŭbrŭ* « crevasse, caverne » (*Zum Sasanidischen Recht*, II, p 44, n 3) Cette étymologie me semble peu convaincante, le thème **dheub-* (d'où suédois *djup*, allem *tief*) n'étant pas attesté ailleurs dans les langues aryennes. Je préfère donc la lecture *gwbl* = *gavr*, que je rattache à un ancien **gaβra-*, forme remaniée d'un **gafra-* sous l'influence de la forme alternante **gaβi-*, **gafi-* et **gaβi-* étant parallèles aux mots avestiques *jafra-* et *javvi-*. A cette forme remaniée **gaβra-* appartient probablement aussi le néop *gōr* « tombeau », mot comparé déjà par West avec *gwbl*, von Bartholomae, *loc cit*

P 220, l 9 *nīšak* < **nīyaša-ka-* < *ni* + le thème *aš-*, qui est un dénominatif du substantif *as-* « œil », et qui se trouve probablement aussi dans le verbe avestique *anwy-āχšaya-* « surveiller ». Sur le verbe *ni-aš-* repose le judéo-persan *nīšīdan* « regarder », ainsi que les substantifs moyen-iraniens *nīš* « signe » (attesté par exemple par l'arménien *nīš*) et *nīšān* « signe » = néop *nīšān*. Le sens « visible, manifeste » est donc assez certain pour le mot *nīšak*

P 220, l 10 **hanbarīhēnd*, A porte *hnbwšyṇnd*, que je corrige en *hmbwyhyṇnd*. Il s'agit d'un verbe *ham* + *bar-*

« naître », cf *ski sam + bhū-* « se produire, naître », *sambhava* « naissance »

P 220, l 11 *Ōhrmazd* est un datif virtuel

P 220, l 12 *parvarīt*, au lieu de *parvart* = néop *parvard*


P 220, l 13 ⁺*pitarīh*, A *pitar*

P 220, l 16 *nyast-ē* écrit *skbhwn-st-y* Il s'agit peut-être de l'optatif du prétérit *nyast hē*, l'optatif étant employé au lieu de l'indicatif, voir ci-dessus, p 275 Pour le verbe, voir ci-dessus, p 272

P 220, l 18 *harvisp-astōmandīh* est un composé bahuvrīhi « qui renferme tout l'*astōmandīh* » (c'est-à-dire ce qui est corporel, *astōmandīh* étant un collectif d'*astōmand* « corporel »)

P 220, l 21 à p 221, l 4 de ce passage il se trouve un abrégé dans J *Ōhrmazd hač dām ī gētēh fī atom asmān, dūtīkar āp u sūtīkar zamīk, cahārom urvar, pañjom gōspand, šāšom mar tōm* Tout le reste du premier chapitre manque dans J

P 220, l 23 *gōspand ō adyārīh*, A *ō gōspand adyārīh*

P 222 l 2 ⁺*avis*, A 

P 222, l 4 *barēndēh dārēt*, sur la graphie de *barēndēh*, voir *Hilfsbuch*, I, introduction, I, p 15 J'ai constaté là que la forme en *-ēndēh* dénote régulièrement un optatif, mais, dans ce passage, je crois qu'il faut en juger autrement Le contexte nous force à unir *barēndēh* à *dārēt* en y voyant une proposition participe ou un gérondif « il soutient (*dārēt*) en supportant (*barēndēh*) » A mon avis, *barēndēh* représente ici le participe *barēnd* au cas oblique, employé de la même façon que l'« absolu » avestique en *-antəm* Pour ce dernier, cf les passages suivants 1° Vendidad, 6, 46 *yezi nōit, sūnō vā rayō vā*

aētaṣṭhaṃ astam avi apamēa urvaranāmca barantam frajasan
 «sinon, des chiens ou des oiseaux pourraient se rendre aux
 eaux et aux plantes en y portant quelques-uns de ces os»
 2° Vendidad, 6, 26 *yat aēte yōi mazdayasna pāda ayantam vā*
tacintam vā baramnəm vā vazamnəm vā taēi apaya nasāum frajasan
 «si, en allant à pied, ou en courant, ou en allant à cheval ou
 en voiture, les mazdéens rencontrent dans une eau courante
 un cadavre »

P 222, l 5-6 *u pasē gās zērn*, passage assez difficile
 et que je n'avais malheureusement pas compris au moment où
 je composais mon *Hilfsbuch*. Ce qui est certain, c'est qu'il ne
 faut rien changer au texte transmis par A *w'HR-y g's hwn'hyn*
y'YT gwhl'lm'st zyln. Le meilleur commentaire du mot *hwn'hyn*,
 est celui qu'on lit au chap 34 du Bundahisn nanien (éd An-
 klesaria, p 221, l 14-15) = chap 31 du Bundahisn indien
 (éd Justi, p 71, l 9-10) *kā<-m> asmān <dāt> apē-stūn pat*
mēnōkē ēstisnīh, dūrkanārah, 1ōšn, hac gōhr hwyn'syn (J *hwn'hyn*)
 «lorsque je créai le ciel sans soutien, se dressant dans l'espace
 céleste, aux extrémités lointaines, lumineux, de la substance
hwyn'syn (ou *hwn'hyn*)» Ce passage rappelle immédiatement
 Yast, 13, 2 *vīdāraēm nom asmanəm yō usča 1aoχšnō 1ī-*
dərəsrō yō mām zam āča pau ica bōāva yō hištarte mainyu stātō
handraxtō dūraēkaranō ayaphō kahrpa χ^aaēnahe raočahmō aoi
+θrišvā «je tiens en ordre le ciel là haut, lumineux, qui, au loin
 visible, domine la terre et l'enveloppe il se dresse dans
 l'espace céleste, solidement fixé, avec ses extrémités lointaines,
 le corps formé de χ^aaēnəm *ayah-*, resplendissant sur les trois
 tiers (de la terre)» (traduction de Darmesteter) Évidemment,
hwyn'syn répond à l'avestique χ^aaēnəm *ayah-*, c'est-à-dire «métal
 flamant» il faut donc lire χ^aēn-āsēn «fer qui est χ^aēn», «fer
 flamant» La graphie de J *hwn'hyn* qui se trouve également
 dans le passage dont nous traitons maintenant, représente

sans doute un $\chi^{an-āhēn}$, forme parallèle à $\chi^{ēn-āsēn}$, le premier élément étant remanié selon quelque étymologie populaire, peut-être sous l'influence de χ^{an-} « soleil » ou de χ^{am-} « beau ». Le mot moyeniranien pour « fer » est $āsēn$ dans le dialecte du Nord-Ouest et $āhēn$ dans celui du Sud-Ouest, les deux formes sont employées dans la langue écrite des mazdéens, bien que $āsēn$ soit plus fréquent.

L'expression $\chi^{aēnām} ayah-$ est déjà attestée par un passage des Gāthās, Yasna, 32, 7, où il est dit que la récompense future sera manifeste par le « métal flambant » ($\chi^{aēnā} ayaṇhā$). Là, l'expression semble être un synonyme du terme $ayō\chi^{šusta}$ qui désigne le flot de métal en fusion qui anéantit le monde matériel à la fin du temps. Mais, dans le milieu auquel appartenait l'Avesta récent, on a évidemment interprété $\chi^{aēnām} ayah-$ comme la substance dont est fait le ciel, et les théologiens ont spéculé sur la nature de cette substance. C'est le résultat de ces spéculations qui s'exprime dans la phrase $i\ hast\ gōhr\ almāst\ *zērn$ [$zyln$]. Pour cette phrase on comparera en premier lieu $Mēnōkē\ \chi^{rat}$, 9, 7 $u\ asmān\ hač\ gōhr\ i\ \chi^{anāsēn}$ [$hwn'syn$] *kurt estēt, ōryōn almāst-ič\ \chi^{ānēnd} « le ciel est fait de $\chi^{anāsēn}$, comme on appelle l' $almāst$ ». Quant à ce mot $almāst$, bien connu par exemple par l'arabe $'almās$ « diamant », on sait maintenant qu'il désignait en moyen-iranien, non seulement le « diamant », mais aussi l'« acier », comme le fait déjà le mot grec $\acute{\alpha}\delta\acute{\alpha}\mu\alpha\varsigma$ qu'il reproduit (voir Schaefer, *Studien zum antiken Synkretismus*, Leipzig, 1926, p. 228). Dans notre passage du *Bundahišn*, le sens « acier » est le seul qui s'impose, on a donc identifié le $\chi^{ēn-āsēn}$ ($\chi^{an-āhēn}$) avec l'acier, ce qui est assez raisonnable. Mais l'épithète $zyln$ que le *Bundahišn* donne à l'acier est très embarrassante. La graphie en est fort claire dans notre passage, on ne peut guère lire les signes autrement que $zyln$. Si nous lisons $zērn$, nous obtenons une forme moyen-iranienne de l'avestique $zaranya-$ « d'or, doré ». Ce mot se trouve*

dans Yašt, 10, 96, où nous lisons que Mithra porte une massue (*razra-*) qui est *zarōš ayaṇhō frahuxtəm amavatō zarānyehe* «fondue en un métal jaune, fort, doré». Étant donné que Mithra est le dieu du ciel, il y aurait lieu d'identifier ce métal jaune avec la substance céleste, c'est-à-dire avec l'acier, selon la spéculation postérieure, par là s'expliquerait l'épithète *zēn* ajouté à *almāst*. Je fais observer que c'est probablement le même mot *zēn* qui se trouve dans le troisième chapitre du *Bundahišn* (voir ici, p. 234, l. 10), quoique la graphie en soit assez défigurée, voir plus bas, p. 305.

Le texte cosmogonique reproduit par les Rivāyat (*Pahlavi Rivāyat*, éd. par Dhabar, Bombay, 1913, p. 127-137) connaît aussi le nom de la substance céleste (p. 128 l. 8) *api-š gōh hač* 𐭠𐭣𐭥 *spēt* «sa substance est de 𐭠𐭣𐭥 blanc». J'ignore cependant la lecture et le sens de ce mot.

P. 222, l. 7 **avikān*, sur ce mot, voir Bartholomae, *WZKM*, XXX, p. 32 et suiv.

P. 222, l. 9 **hamānāk*, A. *mānāk*.

P. 222, l. 11 *hamōk-handāc*, *hamōk* est écrit ici avec le petit *k* qui ressemble à un *g*. On pourrait donc lire aussi *hmwd* ou *hmwy*, mais compte tenu du sens, qui est assez clair, on ne peut guère admettre aucune de ces lectures, qui donneraient des mots étymologiquement incompréhensibles. Je me décide donc pour *hmwg* que j'interprète comme *hmwk* = *hamōk*. A mon avis, *hamōk* repose sur un ancien **hama-vaka-*, dont le dernier élément est identique au mot *rak-* «fin» que nous avons constaté dans plusieurs mots arméniens empruntés à l'iranien, voir ci-dessus, p. 247, n. 1. L'idée suggérée par ce *hama-vaka-* est donc la même que celle exprimée par le skr. *sam-agra-*

P. 222, l. 13 *api-š asmān*, A. *asmān api-š*

P. 222, l. 14 **hišt*, A. porte *škw-n-t*, que j'ai corrigé en

de la terre. Aussi faudrait-il, avant d'accepter cette correction, déterminer les raisons historiques qui la justifieraient ⁽¹⁾

2°

١٣٨٠ - ١٣٩٠

< i-s > nāḥ Sāhpuhr-afrāz

dont l'ombilic est Sāhpuhr-afi āz

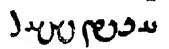
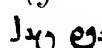

Dans ce cas, il s'agit de l'idée fort répandue de l'ombilic de la terre qui serait identifié dans ce passage à quelque localité nommée *Šāhpuhr-afṛāz*. On peut cependant faire deux objections sérieuses contre cette interprétation. 1° La forme commune du mot iranien exprimant « nombril, ombilic » est *nāf* < *nā/a-*, la forme parallèle **nāβ* = ski *nābhr-* n'étant pas directement attestée en iranien (les formes dialectales modernes montrant un *-b-* ou un *-v-* sont trop ambiguës pour prouver l'existence d'un vieux iranien **nāβr-*), 2° une localité portant le nom *Šāhpuhr-afṛāz* n'est pas connue.

Toutes ces difficultés bien pesées, je n'ose donner aucune des deux corrections pour certaine. Il me faut donc renoncer à une interprétation stricte de ce passage.


P 222, l 25 *sēnmurv*, écrit par l'idéogramme 𐭮𐭲𐭮 Le Frahang 1 Pahlavik (chap 28, 1) en donne l'équivalent iranien *dālman* « aiglon », mais précisément de notre passage il ressort d'une façon nette que c'est là une corruption. Car l'arbre de l'oiseau 𐭮𐭲𐭮 ne peut guère être autre chose que l'arbre de l'oiseau *saēna-* dont parle Yašt, 12, 17 𐭮𐭲𐭮𐭮𐭮𐭮 = *dālman* du passage cité du Frahang, est donc à corriger en 𐭮𐭲𐭮𐭮𐭮𐭮 = *sēnmurv*

⁽¹⁾ *asprāz* au lieu de *asprās* n'a rien de surprenant, cf. *asparez* à cote de *aspares*, tous les deux attestés par l'arménien, voir HUBSCHMANN, *Armenische Grammatik*, I, p. 109.

P 224, l 3 *arust* ou *harust*, il s'agit peut-être d'un ancien **hurusta-*

P 224, l 3 **astīhr* est un mot très problématique, mais on ne peut guère lire autrement la graphie  Comme ce mot désigne une plante qui n'a pas de semence (*yut-tōhmak*), on est bien tenté d'amender la graphie citée en  = *as-čīhr* < **us-čīθra-* « qui n'a pas de semence » Mais si l'on admet cette étymologie et cette interprétation du mot, on peut penser à maintenir la graphie traditionnelle *astīhr*, qui serait une forme dissimulée de *asčīhr* J'ai aussi songé à  = **hīpīhl* < **haphl* < **hapīrθ* < **hapīθī-*, forme du Sud-Ouest, correspondant à **haprsī* du Nord-Ouest = l'avest *hapərəsī*, qui, dans Yašt, 14, 55, désigne une plante dont la combustion est défendue aux mazdéens Mais ce sont là de pures hypothèses

P 224, l 13 **bār*, A *bālāδ*, lecture de M. Schaefer, *Studien zum antiken Synkretismus*, p 215

P 224, l 22 **χ^αāβ*, A 

P 224, l 27 *bavēt*, A *būt*

P. 226, l 5-6 *apar +mānd*, ici et partout dans le texte suivant, A porte l'idéogramme de *pātan* au lieu de celui de *māndan* Cela n'est probablement qu'une simple méprise, les deux idéogrammes ne se distinguant que par une seule lettre Mais la constance avec laquelle A écrit dans ce texte *apar pāt* au lieu de *apar mānd* étonne un peu, et l'on finit par se demander s'il ne faut pas admettre, pour le pehlevi, une phrase *apar pātan* au sens « s'attarder, faire une pause, interrompre son travail pour un moment »

P 226, l 6 *maidyō(k)zarm*, c'est l'avestique *maidyōi-zarə-maya*, pour *-h-*, cf ci-dessus, p 281, à propos de p 218, l 16

P 226, l 11 *maidyō(k)šam* = l'avest *maidyōi-šam-*

P 226, l 15 *partiśāh* = l'avest *partiś-hahya-*

P 226, l 17-18 le texte d'A est en désordre Entre les mots 25 *rōč*, l 17, et *hān* 5 *rōč*, l 18, A porte 5 *rōč* *apan* **mānd tāk aštāt rōč u rōč anayrān*

P 226, l 19 *ayāsrum* = l'avest *ayāθrima*

P 228, l 1 *truftak* — *duzītak*, j'accepte la lecture et l'interprétation de ces mots données par M. Schaefer, *Studien zum antiken Synkretismus*, p 216 *truftak* est un participe passif assez irrégulier du thème *taīap-* «voler» (*Altiranisches Wörterbuch*, col 643), et *duzītak* est le participe passif du verbe moyen-iranien *duzītan* «voler», sur lequel on se renseignera chez Bartholomae, *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, IV, p 192-193

P 228, l 1 *hamaspamaidayam* = l'avest *hamaspaθmaēdaya-* Il va sans dire que l'interprétation que donne notre passage de ce mot est tout à fait populaire ou plutôt scolastique

P 228, l 5 *spantōmēn*, A *spitamāt*

P 228, l 9 et 10 si j'ai joint *dadn* dans ces trois passages au nom suivant en supposant qu'il faut répéter encore une fois ce dernier nom, tombé du texte par haplographie, c'est parce que les désignations généralement adoptées pour ces trois jours sont *dadn pat ātur* *dadn pat mīθr*, *dadn pat dēn*, désignations attestées aussi par al-Biruni, qui en donne les formes *dar ba-ādar*, *dar ba-mīhr*, *dar ba-dīn*⁽¹⁾ Mais les corrections que j'ai proposées sont heureusement superflues, comme me l'a fait observer M. Schaefer, le texte étant tout à fait compréhensible sans aucun changement Selon le texte transmis, les jours du

⁽¹⁾ *Chronologie der orientalischen Völker*, ed par Sachau, Leipzig, 1878, p 43.

mois se groupent en quatre sections dont voici les premiers noms

1° <i>Ōhrmazd</i>	2° <i>dadvē</i>	3° <i>dadv</i>	4° <i>dadvō</i>
<i>vahuman</i>	<i>ātur</i>	<i>mīθr</i>	<i>dēn</i>
etc	etc	etc	etc

Cette nomenclature est exactement identique à celle du texte avestique *Sih-rōcak*, où l'on trouve

1° <i>Ahurahe mazdā</i>	2° <i>daθuso</i>	3° <i>daθusō</i>	4° <i>daθusō</i>
<i>vanhave manashe</i>	<i>āθrō</i>	<i>mīθrahe</i>	<i>daēnayo</i>
etc	etc	etc	etc

Dans les calendriers des Khorazmiens et des Sogdiens (voir al-Biruni, *op cit* p 46 et 47), on trouve également en tête des trois dernières sections le nom *dadv* (ou une forme correspondante) sans aucune addition. Il se cache ici un problème théologique assez intéressant dont nous traiterons dans notre exposé systématique.

Le *Frahang* i Pahlavik consacre aussi un chapitre, le 28°, au calendrier zoroastrien, en voici la transcription et la traduction

30 rōč 1 mäh bavēt, har mäh-ē pat patīsār hač Ōhrmazd tāk anayrān fratom mäh fravartīn, mäh artvahist, mäh hōrdat, mäh tir, mäh amurdat, mäh šaθrēvar, mäh mīθr, mäh āpān, mäh ātur, mäh dadvē, mäh vahuman, mäh spandarmat apāk 5 rōč <1> panjak <1> vēh xʷānēnd ahuwat ustavat, +spandamēn, vahuxsaθr, vahistōist bavēt 365 rōč bavēt, ēvak sāl bavēt

30 jours font un mois, et chaque mois court sans interruption du jour d'Ormuzd jusqu'au jour d'anerān. Le premier mois, c'est *fravartīn*, (ensuite) le mois d'*artvahist*, le mois de *hōrdat*, le mois de *tir*, le mois d'*amurdat*, le mois de *šaθrēvar*, le mois de *mīθr*, le mois d'*āpān*, le mois d'*ātur*, le mois de *dadv*, le mois de *vahuman*, le mois de *spandarmat*, accompagné de cinq jours qu'on appelle « la bonne semaine à cinq jours » *ahuwat, ustavat, +spandamēn* (écrit 𐬨𐬀𐬎, mais 𐬨 est une faute fréquente pour 𐬨), *vahuxsaθr, vahistōist*. Cela fait 365 jours, ce qui fait un an.

Bundahišn, chap 3

P 228, l 16 *dahišn* +₁, A *dahišn*_h

P 230, l 2 *spēt-dōisr*, *dōisr* est un mot savant = avest *dōiθra-* « œil »

P 230, l 4 +*brahmah*, A سج

P 230, l 8 **ālgōnakān*, plur de **ālgōnah* Je crois que ce mot signifie « couleur rouge » ou « étoffe rouge » En premier lieu, on comparera le néopérisan *ālyūnā* ou *ālgūna* « fard, rouge dont les femmes enduisent leur visage », on trouve aussi *āl* « rouge, roussâtre » D'autre part, Ktesias nous a transmis un nom féminin achéménide Ἀλογούνη que Pott a déjà comparé au néop *ālgūna* en le rapprochant de noms grecs tels que Πορφύρις ou Ἐρυθρά, voir ap Justi, *Iransches Namenbuch*, p 13, col 2 Il faut donc supposer un mot ancien-iranien **āla-γauna-* « la couleur *āla-* » ou « qui est de couleur *āla-* » Sans aucun doute, nous avons affaire ici au mot qui est connu en sanskrit sous la même forme *āla-* au sens « arsenic » et « fard », voir sur ce mot les recherches très intéressantes de M Lüders, *Aufsätze . Ernst Kuhn zum 70 Geburtstage gewidmet*, München, 1916, p 317-325 Il est vrai que ce mot semble désigner plutôt la couleur jaune, l'arsenic étant jaune, mais si l'on préparait avec de l'arsenic un fard rouge, on a bien pu appeler ce fard rouge « arsenic », pour employer par la suite ce même mot comme désignation générale de la couleur rouge

P 230, l 10-13 le texte est en désordre La période *čryōn gannāk-mēnūk*, l 10-11 est une paraphrase d'un passage avestique, Yašt, 15, 44 *vanō vīspā nāma ahmī, ašāum zaraθuštra avat vanō vīspā nāma ahmī yat va dāma vanāmi yasča dābaṭ spəntō mainyuš yasča dābaṭ aγrō mainyuš* « Je me nomme Celui qui

dompte tout, ô Saint Zarathushtia Je me nomme celui qui dompte tout parce que je dompte les deux mondes, celui qu'a créé le bon esprit et celui qu'a créé le mauvais »

Mais la période *pat ēn kū*, etc., l 11 et suiv., ne s'adapte pas bien à cette paraphrase, et il est impossible d'établir une suite logique entre les idées exprimées par l'une et l'autre. Il me semble donc nécessaire de supposer que la paraphrase du passage avestique est une addition qui a été insérée ici après coup, peut-être formait-elle originairement une glose marginale. Si on l'écarte du contexte, la période *pat ēn kū*, etc. se relie sans contrainte à la phrase *dām pānakēh kar tan*, les mots *pat ēn kū* introduisant une proposition finale

P 230, l 10-11 *vāi* — *χ^hēšhārēh*, à analyser ainsi *vāi* (datif virtuel) *hān χ^hēškān ih i* *bē barēt*, litt. « pour le vent ceci est nécessité qu'il chasse »

P 230, l 11 *kē*, à mon avis, *kē* est écrit ici pour *kā*, confusion extrêmement fréquente

P 230, l 14 *hač*, au lieu de l'idéogramme de *hač*, qui est *mn*, A porte *mnw* = *kē*, leçon dépourvue de sens

P. 230, l 19 **grwaxt*, lecture tout à fait hypothétique de la graphie 𐬔𐬀𐬔 trouvée dans A. Le contexte exige incontestablement ici un verbe du sens de « partager », c'est du moins ce que suggère la préposition *myān* « entre ». Aussi me suis-je décidé pour la lecture *grwaxt*, forme qui, à mon sens, représente un **grīβaxt* < **vi-βaxt*, de *vi* + *bag-*

P 230, l 20 *dahušn-ič*, au lieu de *-ič*, A porte *mh* = *čē*, qui est inutile ici. Il s'agit donc, selon toute apparence, d'une « cryptographie » de la sorte dont nous avons parlé ci-dessus p 264-265

D'autre part, on trouve parfois *-č* écrit là où le contexte exige le pronom *čē*, cf. ci-dessus, p 262, à propos de p 206, l 3

Cette confusion jette une lumière intéressante sur la prononciation du pronom *cē* et sur celle de la particule *-c* à l'époque du moyen-iranien. Si l'on a pu les rendre par une graphie identique, c'est que dans la prononciation ils ne se distinguaient pas. L'histoire de ces mots amène à la restituer probablement en *či*. Il faut supposer que, vers la fin de la période de l'ancien iranien, le pronom possédait deux formes *čit* pour le cas direct et *čahya* pour le cas oblique, à quoi le moyen-iranien devait répondre par *či* et *cē* respectivement. La particule moyen-iranienne que nous transcrivons habituellement *-(i)č* (en pazend *-(i)ča*) contient en réalité deux particules devenues homonymes : 1° l'ancien *-ca* « et », 2° l'ancien *čit*, originairement le neutre du pronom indéfini, mais devenu particule corroborative. *-ca* a abouti à *-č*, et il en a été de même pour *-čit* quand il était particule vraiment enclitique, donc formant avec le mot précédent une unité phonétique. Mais quand il gardait son rôle de mot accentué, donc indépendant, il a dû être traité selon les lois des monosyllabes indépendants, donc donner *či*. Par conséquent, nous devons compter avec les formes suivantes

POUR LE PRONOM		POUR LA PARTICULE	
	—		—
cas direct	<i>či</i>	atone	<i>-(i)č < ča et -čit</i>
cas oblique	<i>čē</i>	accentué	<i>či < čit</i>

Mais tout ce jeu de formes a dû disparaître, le cas oblique *cē* du pronom l'emportant sur le cas direct, selon la tendance générale du moyen-iranien, et la forme *či* de la particule étant éliminée comme superflue. C'est l'état de choses que reflètent nos textes, où l'on écrit un seul idéogramme pour le pronom et *-č* pour la particule. Mais l'état antérieur se laisse encore entrevoir, la confusion graphique dont nous venons de parler en témoigne. Il est cependant inutile d'essayer de réintroduire dans nos transcriptions ces différences abolies depuis longtemps.

N'oublions jamais que nos transcriptions du pehlevi ne sont et ne peuvent être que des moyennes approximatives qui négligent les nuances subtiles de la prononciation vivante

P 330, l 23 *stan* <1> *agumēčisnīh*, pour illustrer cette notion, il convient de citer un passage du 2^e chapitre du *Grand Bundahisn* (éd. d'Anklesaria, p 28, l 1 et suiv.)

pas hačapar avēsān starān agumēčisnīh vēnārt, kū kā ēβγat rasēt pat-kōχsisn spōzēnd, ō apartar gumēχtan nē hūlēndēh apī-χ"arī <1> *vēh-dēn*
ī mazdēsnañ pat avēsān spāh-pat gumārt

ōd χ"ānīhēt mātuyān ī razm pautākīh ī apēčakīh andaz gumēčakīh ēt
ī ad +star ī agumēčihē χ"ānīhēt, čē kū ptyārak apur <rasit> avēsān nē
gumēχt hand aχtar-āmārān χ"ānēnd spīhr ī hačapar spīhr

Puis, au-dessus de ces étoiles (c'est-à-dire des étoiles fixes) la sphere exempte du mélange fut organisée, afin que, quand l'assaut du mal viendrait elle en rompit le choc et empêchât (l'ennemi) de poursuivre le mélange. Ces étoiles (c'est-à-dire les étoiles exemptes du mélange) furent confiées à la splendeur de la bonne religion mazdéenne afin que celle-ci fût leur général.


Dans le « Livre de la bataille » on lit ceci : la manifestation de l'état pur dans l'état mixte est appelée « les étoiles exemptes du mélange » pour cette raison que, lorsque l'ennemi avança vers le haut, celles-ci ne subirent pas le mélange. Les astrologues appellent (cette sphère) « le ciel qui est au-dessus du ciel ».

Il m'a semblé utile d'attirer l'attention sur ce passage malgré les points obscurs qu'il présente, et qu'il serait trop long de discuter ici. Mais il me faut dire un mot de la phrase *ōd χ"ānīhēt mātuyān ī razm*. Le sens de l'expression *mātuyān ī razm* semble clair : *razm* est connu du néopersan, où il signifie « bataille », *mātuyān* désigne un document écrit, bien que la nuance spéciale soit un peu difficile à fixer ici : en arménien, où le mot est emprunté sous la forme *matean*, il peut signifier « livre » au sens général, tandis que l'administration sassanide l'emploie comme terme technique pour désigner certains documents officiels.

Quant à la phrase dans son ensemble, on ne peut guère, à mon avis, la joindre à ce qui précède, car l'interprétation «là (c'est-à-dire dans la sphère exempte du mélange) elle (c'est-à-dire la religion mazdéenne) est appelée «le livre de la bataille» est trop bizarre pour être discutée, même en donnant à *mātiyān* la valeur la moins déterminée, et l'interprétation «là (c'est-à-dire dans la sphère nommée) le livre de la bataille est lu» ne m'est pas plus compréhensible. Il me semble donc nécessaire de rapporter la phrase à ce qui suit, en regardant *ōδ* comme une faute pour *ōh* < *avaθā* «ainsi, de façon suivante». La phrase signifie alors littéralement «ainsi se lit le livre de la bataille». Il s'agit apparemment d'une citation de quelque ouvrage inconnu.

P 230, l 25 *ēstēt*, A *ēstāt*

P 230, l 29 *frakand*, j'ai aussi songé à *parhand*, qui signifierait peut-être «il dispersa» (cf néop *parāgandan*), mais un pareil verbe s'accorderait mal avec la comparaison qui suit. J'ai donc choisi la lecture *frakand*, d'un verbe *frakandan* qui doit signifier «extraire en creusant» (*kandan* «creuser»). Cette interprétation semble bien confirmée par les mots suivants *frāc tāšūt*, qui ont tout l'air d'être une glose expliquant le mot précédent.

P 230, l 29 *čiyōn zatan*, ce passage se trouve complètement bouleversé dans A, heureusement, la suite des idées est suffisamment claire pour laisser entrevoir l'ordre original. Voici la teneur du passage dans A *čiyōn katak-χ^aatay-ē kā andar χānak savēt u yāmak andar ō fraχ^aār nihāt [sic] api-š framūt avi ātaxs andar ēβyat parastak i martōmān kartan χ^aarišn sāχtan u dāt zatan kanyāk čiš ciš bē*  *bēi ōn āyēt kā-c GBR' apar nihēnd frāč kunēi*. Or il est évident que la période *api-š framūt zatan* forme la fin du récit sur la création du feu, elle doit donc être placée après la période *kanyāk frāč kunēi*,

qui par conséquent, sera jointe à la comparaison introduite par *cryōn*. On acquiert ainsi un point de départ pour la reconstruction du texte.


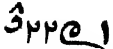
Au point de vue lexical, ce passage contient beaucoup de particularités notables.

P 230, l 30 *yāmak*, il est impossible d'attribuer ici à ce mot le sens « habit », et l'on ne peut guère faire état de l'acception « gobelet ». Selon le contexte, il doit exprimer quelque chose de brûlant. En effet, les dictionnaires persans citent aussi pour le mot *jāma* une acception « tison » dont je ne puis malheureusement citer d'exemple dans la littérature persane, mais qui cadre parfaitement avec notre contexte. C'est pourquoi j'ose proposer ici pour *yāmak* la traduction « tison » sans pouvoir toutefois la justifier.

P 230, l 30 *ō fraχ^uār*, *ō* est écrit en clair, ce qui est assez rare. *fraχ^uār* est la lecture, tout à fait hypothétique, que je proposerai de la graphie *plhw^l*. Le contexte fait attendre un mot pour « foyer » ou quelque chose de pareil. Il est donc tentant de rapprocher le dernier élément *hw^l* de l'adjectif *χ^uarak* que nous avons trouvé ci-dessus, p 222, l, 1, au sens de « flamboyant ». *fraχ^uār* signifiera par conséquent « la place où le feu s'enflamme ».

P 230, l 30 *nihēt*, A *nihāt*

kanyāk. A porte l'idéogramme *'mwth* qui, selon le Fihang 1 Pahlavik¹, chap 13, 4, remplace non seulement le mot sassanien *kanyāk*, mais aussi *parastār*. Tous les deux signifient « fille de service », « femme de chambre ».

[†]*vičīnēnd*. A porte , que je regarde comme une haplographie de . Le verbe [†]*vičītan* *vičīn-* doit avoir ici son sens original « éplucher, trier ». Le tison jeté dans le foyer est

P 230, l. 31 *kā +hez̄m*, A porte ⲕⲁⲛⲉⲙ, qui est à cor-
riger en ⲕⲁⲛⲉ, ⲕⲁⲛⲉ = ⲕⲁⲛⲉ est l'idéogramme de
hez̄m, selon le Frahang 1 Pahlavik, chap 4, 4

P 232, l 1-2 *api-š harvišp amahī aspandān pat hamlārīh*
 <i> *antīk-karīh dām gumārt *astānīl*, construction assez
 compliquée La graphie du dernier mot est parfaitement claire
 elle semble exprimer un verbe causatif du thème *stā-*, quoiqu'on
 s'attende dans ce cas plutôt à une forme **ēstēnīt* ou bien **astēnīt*

On trouve en pehlevi assez souvent la phrase *kas pat kas* (ou *čis*) *gumārtan* « confier quelqu'un ou quelque chose à quelqu'un » (cf., par exemple, p. 236, l. 7), le régime direct exprimant celui auquel on confie, et le mot introduit par *pat* exprimant la personne ou la chose confiée. C'est évidemment la création qui est confiée aux amahraspands, on attendrait donc la construction *api-š amahraspandān pat dām gumārt* « et par lui la création fut confiée aux amahraspands ». Dans le texte présent, au contraire, la préposition *pat* manque devant *dām*, qui semble être gouverné par le causatif *astānūt*. La pensée serait donc tournée ainsi « par lui la création fut mise dans un tel état qu'elle fût confiée aux amahraspands », mais la construction manque de logique et de clarté. C'est probablement le complément adverbial *pat hamkārīh* qui a modifié la construction, on aurait dû dire *api-š amahraspandān pat hamkārīh pat dām gumārt*, mais on a voulu éviter la succession gauche de deux *pat* employés dans des sens différents. J'ai aussi songé à insérer l'izāfet devant *dām* en le joignant aux mots précédents *api-š*

amahraspandān pat hamkārīh ī atīk-karīh ī dām gumārt astānīt, mais dans ce cas on ne comprend pas pourquoi l'auteur a choisi le causatif de *stā-*, et en outre le mot introduit par *pat* désigne en général, dans cette construction, quelque chose de concret

P 232, l 7 *vispēšām*, forme tout à fait remarquable, la graphie en est heureusement limpide. En moyen-iranien, un -m final repose assez souvent sur un -n, témoin par exemple *apastām* (*Mēnōkē xrat*, chap 2, § 109), « refuge » < **apastān* < **upastāna-*, *vispēšām* représente donc un **vispēšān*. Cette forme provient d'une innovation moyen-iranienne, la désinence du cas oblique pluriel -ān ayant été ajoutée à **vispēš*, qui, déjà, reposait sur l'ancien génitif pluriel **nspaišām* (en avestique *vispuēsām*), de *vispa-* (*vispu-*). Je suis convaincu que *vispēšām* a encore ici sa pleine valeur de génitif, ce génitif dépendant de *harvisp-ākās*

P 232, l 8 *api-š mar tōm pat 5 bōzišn frāč dāt* est à analyser ainsi -š l'agent, *mar tōm* régime indirect, *bōzišn* sujet de la proposition *ab eo homini per quinque res redemptio creata est*

P 232, l 8-9 *advēnak* représente ici probablement ce qui est appelé dans l'Avesta *daēnā*

P 232, l 10 *vayū āšarišn barišn* « introduction et expulsion de l'air » = « aspiration et expiration ». Cf Fīrahāng 1 ōīm (éd. par Reichelt, *WZKM*, XIV) chap III d *āntyā parāntyā* = *āyišn u suvisn ī vayū* « allée et venue de l'air » = « aspiration et expiration ». La lecture *vayū* n'est pas hors de question, cela va sans dire, les lettres étant les plus ambiguës de tout l'alphabet pehlevi, mais elle reste incontestablement la plus vraisemblable, car c'est par ce mot que la traduction pehlevie rend l'avestique *vayu-*, voir *Altiranisches Wörterbuch*, col 1358. La forme *vayū* est extrêmement archaïque pour le

L'expression *vayū āβaršn barišn* montre d'une façon évidente que le thème *bar-* a été employé aussi en pehlevi au sens d'« enlever », comme il l'est très souvent en néopersan, et comme il l'était probablement déjà en avestique, à en juger par Yast. 10, 21.

P 232, l 12 *ēβyatēh*, écrit *ʿybgtyh*, donc de la même manière qu'un nom abstrait en *-ih*

P 232, l 14 ⁺*patvandēt*, A porte ici *patvast*, mais, dans les passages parallèles p 232, l 22, et p 234, l 6, *patvandēt*. Ce dernier est plus correct, le contexte exigeant un présent, je corrige donc ici *patvast* en *patvandēt*. Si nous lisons le présent, il faut attribuer à *patvastan* le sens intransitif de « s'unir à », sens qu'a parfois aussi le néop *pārvastān*.


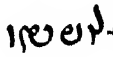
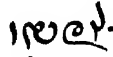
P 232, l 16 *gōs* = avest *gāuš*, de *gav-*, mot savant, le

nominatif étant employé comme le nom propre d'un être mythique

rām = avest *Rāman-*

P 232, l 19 *gōšurun* = *gəuš urvan-* « l'âme du taureau », employé comme un nom propre

P 232, l 20 *adyārīhē*, A *adyārē*

P 234, l 4 ⁺*mrūβet*, A porte  Si ma lecture est correcte, *mrūβet* est écrit pour **mrūvēt*, présent d'un thème *mru-* que je trouve attesté par le participe *mīuta-* « épuisé, affaibli » transmis par le Frahang 1 ōīm (chap II) Ce thème signifierait donc « s'affaibli, dépérir » ou bien, appliqué au feu, « s'éteindre », ce qui ne soulèverait aucune difficulté Mais on peut aussi songer à corriger  en , par là on obtient un verbe *mīōcēt* qui se laisse rapprocher immédiatement du skr *mruč* ou *mluč-* « se couche » (du soleil) Cette racine est attestée en iranien par le participe avestique *mrao-čant-* Yasna, 53, 7, qu'on traduit par « se blottissant », et que la traduction pehlie rend par un verbe *mīōčēnītan*. Ce dernier appartient peut-être à la langue vivante J'ai toujours été frappé que les pazendistes rendent le verbe pehlevi *marnjēnītan*, mot savant emprunté à l'avestique *mərənčaiti*, par un verbe *marōcinīdan*, en négligeant le verbe avestique, qui leur était pourtant familier Ceci ne suggère-t-il pas qu'ils employaient eux-mêmes, dans leur langue vivante, un verbe *m(a)rōcinīdan* < *mīōčēnītan* dans un sens apparenté à celui de *marnjēnītan*, avec lequel ils l'auraient confondu? En tous cas, quelle que soit la lecture de ce verbe, le sens en paraît clair selon le contexte, il se rapporte au feu qui s'éteint, donc « s'éteindre, être consumé »

P 234, l 9 *sōk i vēh* = l'avest *Saokā vərəuṇa*, nom d'une divinité

P 234, l 9 *aradva-sūr*, écrit *'lkdwswl* L'orthographe

pehlevie semble se servir parfois d'un *k* pour noter une voyelle indistincte. Il s'agit de la divinité avestique *Arədvī sūrā anāhitā*

hōm-yašt ainsi s'appelle le 9^e chapitre du Yasna, évidemment, ce chapitre a été personnifié et regardé comme un dieu.

burz-yašt est analogue à *hōm-yašt*, il est donc probablement le nom d'une section du Yasna regardée comme personne divine. *Burz* est l'avestique *Bərəjya-*, nom d'une divinité qui est en relation avec *Ušahina* et *Nmānya*, voir *Altiranisches Wörterbuch*, col 958.

dahmān āfrīn = l'avest *dahma āfrītiš*, désignation du 60^e chapitre du Yasna et aussi le nom d'un dieu, voir *Altiranisches Wörterbuch*, col 330 et col 706.

P 234, l 10 **zērn* très douteux, A écrit 𐬵𐬀. Compte tenu du passage du 1^{er} chapitre du *Bundahišn* que nous avons discuté (voir ci-dessus, p 222, l 5, et le commentaire p 286), je propose de lire *zērn*, en prenant le second crochet du 𐬵 pour un *r* déformé.

P 234, l 11 *andarakh*, si ce mot a ici son sens ordinaire «au milieu de», il faut le regarder comme une postposition gouvernant *anayrān*.

P 234, l 12 *kū* «afin que» se rapporte à tout ce qui précède.

P 234, l 14 *dahišn* +*r*, A *dahišnīh*

P 234, l 15 +*u*, A *i*

P 234, l 15 +*ari*, la graphie en est un peu déformée, mais la lecture n'est guère douteuse.

P 234, l 16 +*aršīšvang*, même remarque. C'est l'avestique *Aśiš vānuhī*.

P 234, l 16 +*ašvah* est très difficile. A porte 𐬵𐬀𐬵𐬀𐬀

On ne peut y voir une forme exprimant *Asis vapuhi* (voir ci-dessus), car la caractéristique de cette déesse est donnée plus bas, l 19 Je propose de lire *as-vah* « très bon », d'un avestique **as-vohu-*, mais cela n'est qu'un pis-aller, le mot n'étant pas attesté en avestique

P 234, l 17 *yōšdāsi-kan* mot savant *yōšdāsi* reflétant l'avestique *yaozdāθi a-*

P 234, l 21 *+āḡarēnd*, A 𐬀𐬕𐬀𐬭𐬀𐬢𐬀𐬭𐬀 , qui est une faute évidente, deux corrections en sont possibles 1° 𐬀𐬕𐬀𐬭𐬀𐬢𐬀𐬭𐬀 = 𐬀𐬕𐬀𐬭𐬀𐬢𐬀𐬭𐬀 = *āḡarēnd*, 2° 𐬀𐬕𐬀𐬭𐬀𐬢𐬀𐬭𐬀 = 𐬀𐬕𐬀𐬭𐬀𐬢𐬀𐬭𐬀 = *dān ēnd*

P 234, l 25 *dit-gāh*, voir ci-dessus, p 259, pour le composé, cf *apāc-gāh*, p 214, l 10

P 234, l 26 *afzār apāḡ hamkārān vēnarēnd*, c'est toujours *vāt* qui est le sujet, mais le prédicat s'entend aussi des *hamkārān* joints au sujet logique par la préposition *apāḡ*, voilà pour quoi *vēnarēnd* a été mis au pluriel C'est la même construction qu'en latin *ipse dux cum aliquot principibus capiuntur*, Livius, XXI, 60, 7

P 236, l 1 *rašn* = l'avest *Rašnu*, *aštāt* = *Ai štāt*, *zāmdāt* = la terre divisée = *Zam-* en avestique

P 236, l 2 *cīnkār*, au lieu de *cinvat*, *cīnkār* « qui rassemble » semble indiquer une interprétation populaire de *cinvat*

P 236, l 6 *+rōc-ic andar +māhikān*, A porte 𐬀𐬕𐬀𐬭𐬀𐬢𐬀𐬭𐬀 𐬀𐬕𐬀𐬭𐬀𐬢𐬀𐬭𐬀 , que je corrige en 𐬀𐬕𐬀𐬭𐬀𐬢𐬀𐬭𐬀 𐬀𐬕𐬀𐬭𐬀𐬢𐬀𐬭𐬀

P 236, l 6 *mβaxt* écrit 𐬀𐬕𐬀𐬭𐬀𐬢𐬀𐬭𐬀 Il va de soi qu'on peut lire aussi *mβaxt*, mais si mon interprétation de *gmaxt*, p 230, l 19, est correcte (voir ci-dessus, p 296), si, par conséquent,

la forme *viβaxt* a évolué en *gwaχt* dans la langue représentée par ce chapitre, on ne peut guère supposer ici la forme originale *viβaxt*. Je préfère donc la lecture *ni-βaxt*, *ni* + *bag-* est déjà attesté par l'Avesta cf *ni-vaxtai-*, *Altiranisches Wörterbuch*, col 1084

P 236, l 7 *hāvan* = l'avest *hāvan-*

P 236, l 8 *rapθfn* = l'avest *rapθwma-*, pour *-θ/-* au lieu de *-θw-* < *-w-*, voir ci-dessus, p 281

P 236, l 8 *adipānak*, graphie très archaïque du mot prononcé plus tard *ēpānak* = néop *wār* «sou»

P 236, l 8 *uzayarm* = l'avest *uzayurma-*

āpāt-ayāpān cette lecture est hypothétique, mais parfaitement possible sans rien changer à la graphie traditionnelle *apisiūsrim* = avest *auwi-srūθrma-*, désigne la première moitié de la nuit, le mot pehlevi doit avoir la même acception. En effet, un mot *āpāt-ayāpān* doit signifier «(le temps) qui atteint le bonheur», c'est-à-dire «le temps où les hommes atteignent le bonheur du sommeil», désignation assez naturelle de la première partie de la nuit

P 236, l 9 *ušahin* = l'avest *ušahina-*

La phrase *ciyōn dārēnd*, l 7-9, offre deux lacunes, ce dont on peut se convaincre en observant le parallélisme des membres de la phrase

<i>ciyōn</i>	{	<i>bāmdāt</i>	<i>gās 1 hāvan</i>	{	<i>χ^{es}h dārēnd</i>
		<i>mēnōkē nēm-rōč</i>	<i>rapθfn</i>		
		<i>mēnōkē adipānak</i>	<i>gās 1 uzayarm</i>		
		<i>mēnōk āpāt-ayāpān</i>	<i>apisiūsrim</i>		
		<i>mēnōk</i>	<i>ušahin gās</i>		

Devant *bāmdāt*, on peut évidemment suppléer sans plus le mot *mēnōk(ē)*. Auprès des mots *rapθfn* et *apisiūsrim*, il semble

manquer le mot *gās* (*gās* ı *ı apıθfin* ou *rapıθfin gās*, *gās* ı *apısrūs-um* ou *apısrūsıum gās*), mais il n'est pas absolument nécessaire de supposer qu'il soit tombé fautivement, car il peut se tirer du contexte. Après le dernier *mēnōh*, un mot manque sans aucun doute, je ne saurais dire lequel, mais il s'agit sûrement d'un mot pehlevi synonyme de *uśahin*.

L'expression *χ^uēših dārēnd* me surprend un peu, j'attendrais *pat χ^uēših* ou *ō χ^uēših*.

P 236, l. 14 et suiv. La dernière section de ce chapitre est donnée par J, où elle forme la fin du deuxième chapitre, dont les deux derniers tiers manquent complètement.

P 236, l. 14 *kā*, J *kē*

P 236, l. 14 *hast* manque dans J

P 236, l. 14 *rapıθfin*, J + *gās*

P 236, l. 15 *andar*, J *apı-s andar*

P. 236, l. 16 *kunışn bē dāt*, J porte un texte différent *har afzār ı pat zatan ı patyārak andar apāyist bē dāt*

P 236, l. 16 *uskārt*, ce mot semble signifier originairement «démêler, débrouiller, décomposer», d'où *uskārışn* «analyse, explication d'un sujet», synonyme de *vičārışn*. Ici il semble avoir le sens de «séparer une masse compacte en ses éléments, déterminer des individus dans un ensemble collectif». Avant le grand sacrifice cosmique que décrit ce passage, les fravašis existaient, mais comme une masse non différenciée, après ce sacrifice, les individus reçoivent leur forme distincte.

P 236, l. 17 *katār-tān*, J *katār ı-tan*.

P 236, l. 18 *kā⁺tān*, A *kā-tāk* (écrit 'MT 'D), J *kē-tān*

P. 236, l. 18 *tāšam*, J *daham*

tanē-kartihā, J *tan-kartakihā*. A comparer l'avestique *tanu-kərata* «engendré, issu du corps de quelqu'un», voir *Altira-*

nisches Wörterbuch, col 636 J'estime donc que *tanē-kartihā* signifie « tandis que des fils sont engendrés de vos corps », c'est-à-dire « de génération en génération »

P 236, l 19 *apasihēnēt*, J *apasinnēt* voir ci-dessus, p 265

P 236, l 19 après le second *apī-tān*, J ajoute encore une fois *pat frazām*

P 236, l 20 *hamēyik gās*, J *hamakihā*
apē-hamēmāl, J *apē-patyārah*

P 236, l 21 *hamēyik*, J *hamēšak*
<ι> J *hač*

La proposition *katār-tān kart<an>*, l 17-21, n'est pas construite d'une façon tout à fait logique. On aurait dû dire

katār-tān sūtōmandtar sahet kā-tān tāsām u bavēt? avāp kā-tān pānakih kunam?

ou bien

katār-tān sūtōmandtar sähēt atān bē ō gētāh tāsitan apāyēt ? avāp-tān pānakih apāyēt kartān ?

P 236, l 21 *apī-šān dīt<an ι>*, J remplace tout cela par le seul *دیت = dīt*

P 236, l 22 *hān ι xrat*, *hān ι* manque dans J

P 236, l 22 *harvisp-ākāsēh*, pour la désinence *-ēh*, voir ci-dessus, p 303, à propos de p 232, l 12. J porte *harvisp-ākās*

P 236, l 23 *rasitan*, J *rasēt*

P 236, l 23 *apē-hamēmālīh*, J *apē hamēmāl*

P 236, l 24 *bavišnīh*, J *būtan*

P 236, l 25 *šutan*, J + *ō gētēh*

P 236, l 25 *hamdātastān būt*, ces deux mots manquent dans A

La construction du passage *apri-s dītan būt hand*, p 236, l 21-25, est assez compliquée. L'infinitif *dītan*, l 21, est gouverné par la postposition *rād*, l 25, et *dītan* est pourvu, non seulement d'un génitif attribut fonctionnant comme sujet logique, et d'un complément adverbial, mais aussi de trois régimes directs exprimés par trois noms verbaux, dont chacun est muni d'une foule de compléments. Voici le schème de la construction

dītan			
<i>i fravahr i martōmān</i>		1 <i>anākih</i> <i>i asītan</i>	$\left. \begin{array}{l} 2 \text{ aβdom apē-hamēmālh } hač \\ \text{pityārak} \\ 3 \text{ " apai bavismh } tāk \\ \text{hamē-hamē ravišnīh} \end{array} \right\} \text{rād}$
<i>pat hān i xrat i</i>		2 <i>aβdom apē-hamēmālh hač</i>	
<i>[harvisp-ākasēh</i>		3 <i>" apai bavismh tāk</i> <i>hamē-hamē ravišnīh</i>	

(A *surve*)

UN ANCIEN PEUPLE DU PENJAB

LES SALVA,

PAR

JEAN PRZYLUSKI

« On sait que la nature a partagé le Penjab en deux régions bien distinctes, les parties basses ou la plaine, et les parties hautes ou la montagne (le Kohistân des auteurs musulmans), à toutes les époques de l'histoire, de nos jours comme aux temps védiques, celle-ci a offert un refuge assuré aux tribus indigènes menacées ou poursuivies par les conquérants étrangers ⁽¹⁾ »

Dans une précédente monographie ⁽²⁾, j'ai essayé de classer les populations du Penjab ancien. J'ai distingué à côté des Indo-aryens proprement dits, un peuple probablement iranisé, les Bhadra ou Madra et, au voisinage de ceux-ci, d'autres

(1) VIVIEN DE SAINT-MARTIN, *Étude sur la Géographie et les populations primitives du Nord Ouest de l'Inde d'après les hymnes védiques*, Paris, 1860

p 103

(2) *Un ancien peuple du Penjab, les Udumbara, I as*, janvier-mars 1926, p 1-59

tribus désignées par des ethniques austroasiatiques J'ai supposé enfin, au-dessous de ces couches, un substrat constitué par une population à peau noire, et qu'on pourrait appeler proto-dravidien ⁽¹⁾

Dans mon esprit, ces conclusions n'avaient qu'un caractère provisoire et devaient amorcer de nouvelles recherches J'ai donc entrepris une seconde enquête concernant les Śilva ou Sālva du Penjab

I

SĀLVA ET MADRA

Alexandrie, après avoir franchi l'Hydraotès, soumit les populations voisines de ce fleuve Puis il apprit qu'un grand nombre de tribus, et parmi elles, les plus belliqueuses Cathéens, Oxydraques, Malliens, l'attendaient sous les murs de Sangala Il marcha contre elles et s'empara de Sangala après un siège difficile

Les *Καθαίοι* sont apparemment les Katha, dont le nom a fini par désigner une école du Yajurveda, mais qui ne nous sont pas autrement connus Les *Οξυδρακῆαι* sont les Ksudraka, et les *Μαλλοί* sont les Malla, Mālava, etc ⁽²⁾

Les textes indiens associent les Ksudraka et les Mālava et

⁽¹⁾ Cf *Totémisme et Végétalisme*, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1927, p 347 et suivantes, et *La Ville du Cakravartin*, in *Rocznik Orientalistyczny*, t V

⁽²⁾ A WEBER, *Indische Studien*, XIII, p 374 et suivantes Sur la série Malla Mālava, etc, cf RAPSON, *The Kulutas, a people of Northern India*, *J R A S*, 1900, p 529 et suivantes, *Les Udumbara*, p 9 et suivantes, *Les influences populaires dans la Chāndogya Upanisad*, *B S O S*, V, p 303 et suivantes

confirment ainsi le témoignage des historiens grecs. Le *Mahābhāṣya* (sur Pāṇini 4, 2, 45) cite le *dvandva* Ksudraka-Mālava et le même texte relate l'opinion du grammairien Āpiśali touchant le composé ksudraka-mālavī qui désignait l'armée (*senā*) des Ksudraka-Mālavā. On sait encore que les Ksudraka avaient été, dans certaines circonstances, victorieux sans aide *ekākibhūh Ksudrakair jitam*⁽¹⁾, peut-être alors qu'ils avaient dû combattre sans les Mālava, leurs alliés. Ceux-ci sont mentionnés ailleurs (commentaire sur Pāṇini V, 3, 114), en même temps que les Ksudraka, comme une des « sociétés guerrières » (*āyudhajīvisamgha*) comprises sous le nom de Vāhika.

S'il faut en croire les historiens grecs, généralement bien informés, les Ksudraka et les Malla qui vivaient jusqu'alors en état d'hostilité, ne se seraient groupés qu'au temps d'Alexandre et sous la menace de l'invasion grecque⁽²⁾.

Ksudraka est un adjectif signifiant « petit ». Il est probable que cette épithète a été choisie à dessein, pour désigner un peuple de petite taille. Quant à l'ethnique Malla, qui est inséparable de Madra et de Mālava, il a pris, dans le vocabulaire sanskrit, le sens de « lutteur, athlète »⁽³⁾.

J'ai déjà montré précédemment que les Madra étaient sans doute une population iranisée et on trouvera plus loin de nouveaux arguments en faveur de cette thèse. D'autre part, les aborigènes de couleur qui se sont maintenus si longtemps au nord du Penjab étaient certainement moins grands que les Indo-iraniens. On peut donc présumer que Ksudraka, désignant des populations autres que les Madra/Malla, était un terme générique qui servait à opposer les aborigènes de petite

(1) *Mahābhāṣya* sur Pāṇini, I, 1, 24, 4, 21, V, 3, 52, var Ksudrair

(2) DROYSEN, *Gesch. Alex. des Gr.*, p. 433 et suiv.

(3) Noter que le mot persan *pahlavān* signifie pareillement « athlète, héros », etc.

taille a des hommes plus grands et plus forts descendus de l'Iran ou de l'Afghanistan

Un autre indice du même ordre vient fortifier cette conjecture. Les Sālva sont nommés trois fois dans Pāṇini. Sālva IV, 2, 135. Sālvāvayava IV, 1, 173, Sālveya IV, 1, 169. La *Can-dravīttī* ⁽¹⁾ énumère les tribus qui font partie du peuple des Sālva.

Udumbarās Tilakhālā Madrakārā Yugandharāh
Bhulingāh Śaradandās ca Sālvāvayavasamjñitāh

« Udumbara, Tilakhala, Madrakāra, Yugandhara,
Bhulinga et Saradanda, telles sont les divisions des Sālva »

Puisque les Madra, *alias* Madrakāra, étaient compris parmi les Sālva et que ceux-ci englobaient en outre des aborigènes comme les Udumbara, on peut admettre que Sālva est un autre nom de la confédération guerrière des Ksudraka-Mālava. Sālva doit être le nom d'une tribu qui s'était acquis l'hégémonie sur les Ksudraka-Mālava et par conséquent les chefs des Sālva devaient s'apparenter aux aventuriers venus du Nord-Ouest. Dans *Mahābhārata* 3, 669, Ksemavrddhi est le nom d'un général (*camūpati*) du roi des Sālva. Sur la foi de ce texte, Weber avait déjà vu un rapport entre Ksemavrddhi et Sālva. Or Ksemavrddhi ⁽²⁾ désigne une tribu guerrière dont les femmes ont les cheveux fins *ksemavrddhayah ksatriyāḥ tesūṇi tanukeśyah striyah* ⁽³⁾

La finesse des cheveux, comme la haute stature, était donc un trait distinctif par où l'aristocratie s'opposait aux aborigènes.

La présence d'un élément iranisé dans la confédération des

(1) Sur Candra, II, 4, 103

(2) *Mahābhāṣya* sur Pāṇini 6, 3, 34

(3) WEBER, *Indische Studien*, XIII, p. 374

Sālva, notamment chez les Madia, peut encore expliquer Madiakāra qui désigne, dans la *Candravrtti* la troisième subdivision des Sālva Bartholomae donne pour vieux-peise *kāra* les équivalents «Kriegsvolk, Heer, Truppen, etc » Qu'on se rappelle les expressions déjà citées *Āyudhajīvasamgha* et *Ksaudraka-Mālavī* (*senī*) et l'on saisira la valeur de l'élément iranien *kāra* Madrakāra, c'est la tribu guerrière des Madra ⁽¹⁾

Les ethniques Sālva et Bhadria Madra sont encore associés dans la légende ⁽²⁾ suivant laquelle Vyusitāśva aurait eu de son épouse Bhadrā Kāksivātī sept enfants trois Sālva et quatre Madra Si Sālva et Madra ont les mêmes ancêtres légendaires, c'est qu'ils étaient considérés comme appartenant à un même peuple ou peut-être à une même confédération Cette induction est d'accord avec le distique de la *Candravrtti* D'autre part, Vyusitāśva est un nom dont la forme étonne en sanskrit Il semble qu'il ait été calqué par les chroniqueurs indiens sur un composé iranien en *-aspa* et probablement sur Vistāspa, nom du père de Darius et aussi du roi fameux contemporain de Zoroastre

L'existence d'ethniques tels que Bhadra, Madra, Malla, désignant une population iranisée, permet encore d'expliquer les divers noms de la capitale des Madra Le plus connu Śākala ou Śāgala paraît bien dériver de Śaka «Scythe » La ville portait déjà ce nom au temps d'Alexandre et ceci permet, selon

⁽¹⁾ Je n'ai pas à étudier ici les formes comparables à l'iranien *kāra* dans l'Iran et hors de l'Iran M Morgenstierne en a rapproché pashto *kōi* « maison, famille » (*Etymological Vocabulary of Pashto*, s. v°) Cf J CHARPENTIER, *Some remarks on Pashto Etymology, Act. Orient*, VII, p. 188, et la note additionnelle de M MORGENSTIERNE, *ibid*, p. 199 *kōi* « house », *kōrma* « family », *panj kōi mā* — Je me borne à signaler ici qu'au Penjab, à côté de l'ethnique Madrakara/Bhadrakāra, on avait, pour le même peuple, le nom de ville Bhadrakara (cf *Les Udunbara*, p. 4 et 14-18)

⁽²⁾ *Mahābhārata*, I, 121, v. 4695 et suiv

toute vraisemblance, de faire remonter les premières invasions des Śaka dans l'Inde avant la conquête macédonienne

La même ville était appelée Bhadrapura et Bhadramkara ⁽¹⁾ Bhadrapura signifie « ville des Bhadra » et Burnouf avait déjà rapproché le nom de ville Bhadramkara et le nom de peuple Bhadrakāra ⁽²⁾

La liste des Yaksa de la *Mahāmāyūrī*, après avoir situé au Gāndhāra le yaksa Pramardana et à Taksaśilā le yaksa Prabhañjana, ajoute

Kharapostā mahāyakso Bhadrāsila nvāsikah ⁽³⁾

Le fait que Kharaposta, différant en cela des génies tutélaires qui précèdent et qui suivent, est ici appelé « grand yaksa » est déjà significatif Bhadrāsila, où il réside, « rappelle de bien près, dit M. Sylvain Lévi, le nom de Bhadrāsila que la ville de Taksaśilā aurait porté jadis, si l'on en croit l'*avadāna* de Candraprabha (*Divyāv*, p. 328 ⁽⁴⁾) » Mais Taksaśilā, qui vient d'être nommée au vers précédent et où réside Prabhañjana, est exclue ici. Tout ce qu'on peut induire de l'*avadāna* de Candraprabha est qu'au temps où fut rédigée cette histoire, Bhadrāsila, cité du Nord-Ouest, n'était plus localisée exactement et qu'on la confondait avec Taksaśilā à cause du voisinage des deux villes et de la ressemblance des deux noms. Il n'est guère douteux que Bhadrāsila, où règne un « grand yaksa », ne soit la capitale des Bhadra, autrement dit Bhadrapura ou Sākala.

Il est vrai qu'au début de la liste des *yaksa*, voulant sans doute glorifier les deux capitales orientale et occidentale Pāta-

(1) Cf. *Les Udumbara*, p. 4-8

(2) *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, 2^e édition, p. 169, n. 1

(3) Vers 33. Il faut évidemment écrire **posto*. Cette leçon est confirmée par la transcription chinoise **pou-sou-tou* 瞞 窣 姑

(4) *Jas*, 1915, I, p. 74

liputia et Bhadrapura, le rédacteur les a nommées avant les autres villes et les a pourvues chacune de deux *yaksa*

Krakucchandah Pātaliputre thūnāyām cāparājītah
Śailo Bhadrapure yaksa Uttarāyām ca Mānavah

Krakucchanda réside a Pātaliputra et aussi Aparājita, près du potéau du sacrifice,

Le yaksa Śaila est à Bhadrapura et aussi Mānava au nord (de la ville) ⁽¹⁾

Le second vers ne contredit qu'en apparence le vers 33 Si Bhadrāsīlā est un autre nom de Bhadrāputia, le *yaksa* puissant qui résidait sur l'acropole pouvait avoir deux noms Kharaposta, son nom propre, et Śaila, nom tiré de sa résidence, littéralement « celui qui demeure sur le rocher (*śilā*) »

Il reste à expliquer Kharaposta, nom qui est traduit en chinois par « peau d'âne » ⁽²⁾ Khara signifie « âne » en indo-aryen, mais *posta* manque aux lexiques sanskrits Gauthiot, en étudiant le mot voisin *pustaka* ⁽³⁾, a montré qu'on devait en chercher l'origine dans l'iranien *pōst* (avest *pašta*, pehl *pōst*, pers *pūst*) « peau » Sanskrit *pusta* ou *pustaka* dérive d'un mot iranien signifiant « peau » parce que le *pustaka* était d'abord un manuscrit sur peau dont l'usage se répandit de l'Iran dans l'Inde du Nord Ouest

En somme, les formes Madrakāra, Bhadrāmaka, le nom de Vyusitāśva, ancêtre légendaire des Madra, les divers noms de Śākala, leur capitale, et celui du yaksa Kharaposta qui la protège, autant d'indices qui prouvent la profonde influence exercée par l'Iran sur les populations du Haut-Penjab

(1) Sur cette interprétation, qui diffère de celle qu'a proposée M. Sylvain Lévi, cf. *Les Udumbara*, p. 8

(2) Pour les formes chinoises, cf. Sylvain Lévi, *J. as.*, 1915, I, p. 39 et pour l'explication du nom, cf. *ibid.*, p. 74

(3) *M. S. L.*, XIX, 1915, p. 130

II

SĀLVA ET ŚARABHA

Udumbara, qui désigne une fraction des Sālva, est le nom d'une population anaryenne de l'Inde et cet ethnique peut s'expliquer par les langues austroasiatiques. Pour Sālva même, l'hésitation constante entre Sālva et Śālva fait déjà présumer un emprunt du sanskrit à des parlers indiens. À première vue, le mot peut se décomposer en une racine *sāl* /*śāl*- et un suffixe *va*, identique à celui de Māla-*va*. Un autre nom qui tient une place assez importante dans la légende *śarabha* est formé d'une manière analogue. On peut y distinguer une racine *sara*- et un suffixe *bha*. Ce dernier est fréquent en indo-aryen, dans les noms d'animaux *ṛṣabha*, *gāḍabha*, *karabha*, etc. On sait que, dans les parlers indiens, l'aspiration apparaît ou disparaît aisément. Le passage est donc possible de *ba/va* à *bha*, de sorte qu'entre Sālva et Śarabha, il n'y a point d'obstacle infranchissable.

Il est vrai que le suffixe *bha* n'est pas exclusivement indo-aryen. Il y a des raisons de penser qu'il remonte à la période indo-européenne, mais ceci ne modifie pas sensiblement les termes du problème. L'existence d'une ancienne série de noms d'animaux terminés en *bha* facilitait la création de mots nouveaux formés sur le même type et comme, d'autre part, le suffixe anaryen *va/ba* était susceptible de prendre la forme *bha*, on comprend que celle-ci ait été préférée pour désigner en sanskrit l'animal appelé *śarabha*. Avant d'examiner en détail si Sālva et Śarabha sont réellement liés, notons d'abord un indice précis, ou, si l'on veut, un commencement de preuve. Śarabha, qui dans la littérature des contes, désigne souvent une bête fabuleuse, est également le nom d'un animal sem-

blable au cerf Or, dans le *Mahābhārata*, I, 67, v 2653, Śālva, roi des Śālva, est une incarnation de l'Asura Ajaka Le mot sanskrit qui désigne le bouc Aja, reparait encore dans le nom d'un roi des Udumbara Aja-Mitra⁽¹⁾ Il semble donc qu'une parenté mystique ait été reconnue entre certains princes des Śālva⁽²⁾ et des animaux de l'espèce caprine Ceci doit fixer l'attention sur la ressemblance déjà constatée entre l'ethnique Śālva et le mot *śarabha*⁽³⁾

Je me propose de montrer, d'une part, que ces deux noms peuvent dériver d'un même original anaiyen et, d'autre part, que les légendes relatives au *śarabha* expliquent la présence d'un ethnique apparenté dans l'onomastique indienne

Voici les mots qui désignent le « cerf » dans les principales langues munda⁽⁴⁾

A		B		C	
Santali	<i>jēl</i>	Koiwa	<i>saram</i>	Mahle	<i>harin</i>
Mundari	<i>julu</i>	Kharia	<i>selhop</i>	Dhangar	<i>harin</i>
Birhar	<i>jēlō</i>			Nahali	<i>haran</i>
				Juang	<i>harina</i>
				Gadaba	<i>harinā</i>

Il semble qu'une même racine ayant une sifflante initiale ait subi divers traitements dans les trois groupes la sifflante s'est maintenue dans le groupe B, elle s'est amuie dans C et palatalisée dans A Dans toutes les langues du groupe A, la voyelle s'est palatalisée comme l'initiale Au type *jul/jel* du

(1) CUNNINGHAM, *Coins of Ancient India*, p 69

(2) Les Udumbara sont une portion des Śālva

(3) La ressemblance est assez grande entre la chèvre et la gazelle pour que le mot *aja* ait pu être employé lorsqu'on voulait désigner en sanskrit un cerf indien d'une espèce déterminée

(4) *Lang Survey of India*, vol IV, p 260-263

groupe A s'oppose *har* du groupe C. Les formes *sar-sel-* du groupe B sont intermédiaires entre A et C⁽¹⁾

Le kharia présente encore nettement la trace d'un suffixe *pa* et l'aspiration porte sur la seconde syllabe

Aux formes munda du groupe A sont probablement apparentés les noms d'une variété de cerf, le « mouse-deer » *kančel* en malais et *kančel* dans la Péninsule malaise⁽²⁾. On a ici un préfixe *kan* et une racine à initiale palatalisée *čel*, *čel*

La même variété de cerf « mouse-deer » porte encore dans la Péninsule malaise le nom de *bě-hol*. Ici, la racine, précédée d'un préfixe à initiale labiale *bě* présente le même amuïssement de l'initiale que dans les parlers munda du groupe C.

Les parlers indochinois ont pour désigner le cerf une série de formes à palatale initiale où la liquide finale de la racine paraît avoir fait place à *ɿ*, comme il est fréquent dans ces langues

Lavé	<i>juɿ</i>
Niahon	<i>jüe</i>
Sedang	<i>joɿ</i>
Bahnar	<i>juey</i>
Kon-tu	<i>čui</i>

Enfin l'annamite *hwo'u*, qui désigne un cerf de petite taille, s'apparente aux formes précédentes, car la diphtongue *wo* de l'annamite correspond régulièrement à un ancien *a*⁽³⁾ et *u* remplace souvent dans cette langue une ancienne consonne finale

(1) Les caractéristiques des trois groupes se retrouvent toutes dans les noms empruntés par le sanskrit aux langues austroasiatiques. *salva* a une initiale palatale et la liquide *l*, tandis que *salva* a *s* initial, dans *śarabha*, la racine se présente avec *r*, enfin *harina* « gazelle » répond exactement aux formes munda du groupe C.

(2) BLAGDEN, *Compar Vocabulary*, D 86

(3) Comparer *đwò'ng* = *đang*, *trwò'ng* = *tiàng*, *ngwò'ɿ* = *ngai*, etc. L'existence d'une forme annamite *hwo'u* < **har* contribue à prouver que le mot sanskrit *harina* « gazelle » est un emprunt aux langues austroasiatiques.

Malgré le caractère ambigu de certaines formes indo-chinoises, celles des pailers munda, du malais et de l'annamite sont suffisamment cohérentes pour donner appui au raisonnement. Toutes paraissent dériver d'une racine telle que *sal*, *śal*, *sar*, *śar*, susceptible de recevoir un affixe à labiale initiale. Les mots ainsi formés auraient été empruntés par l'indo-aryen sous les formes *sālva*, *śālva*, *śarabha*, etc. Il reste à examiner si la tradition populaire favorise ces rapprochements ⁽¹⁾

III

LA LÉGENDE DU ŚARABHA

Le *Dhūmakāri-jātaka*, n° 413 du *Jātaka* pali, est terminé par un récit en vers qu'on peut résumer ainsi

Un brahmane nommé Dhūmakāri, gardien d'un troupeau de chèvres, faisait nuit et jour un grand feu qui répandait une fumée abondante. Pendant la saison des pluies, des *sarabha*, tourmentés par les mouches, furent attirés par l'odeur de la fumée. Le brahmane s'éprit des nouveaux venus et négligea ses chèvres qui disparurent. À l'automne, les *sarabha* retournèrent dans leurs montagnes. Dhūmakāri resté seul, pâlit et maigrit de chagrin.

Ce récit est mis en parallèle avec l'histoire de Dhanañjaya, roi des Kuru, qui fut vaincu pour avoir préféré des soldats étrangers à ses vieux guerriers.

Replacé dans son cadre historique, ce *jātaka* est transparent. Il fait certainement allusion à la grande lutte des Pandu et des Kuru où s'illustra Dhanañjaya et il explique la défaite de ce dernier par son alliance avec des étrangers. Quels pouvaient

⁽¹⁾ Sanskrit *śarabha* a pour équivalent pali *sarabha* et *sarabhaṅga* avec élargissement de la finale. Le même élargissement, sans le suffixe *bha*, peut avoir produit sanskrit *sāraṅga* et *śāraṅga* qui désignent entre autres animaux un cerf et une sorte d'antilope.

être ces étrangers, sinon les peuplades de sang mêlé qui vivaient en bordure du Madhyadeśa ? Ils gagnèrent la confiance du roi Dhanañjaya comme les *sarabha* s'installèrent au foyer de Dhūmakāri. Et l'apologue est d'une vérité saisissante si l'on admet, comme nous avons essayé de le démontrer, que les Sālva, peuple aryen étranger à l'orthodoxie brahmanique, se croyaient liés par une parenté religieuse à certains cerfs dont ils portaient le nom, autrement dit, si les Sālva étaient mystiquement identiques aux *sarabha*.

La comparaison des stances et des parties en prose du *Dhūmakāri-jātaka* fournit encore de précieuses indications. Dans le récit versifié, les *sarabha* sont de faibles animaux, ils recherchent la fumée pour chasser les mouches qui les tourmentent. Dans le contexte en prose, probablement plus récent, ce sont des animaux couleur d'or qui habitent l'Himalaya. On voit ici l'annonce d'un développement dont le *sarabha* sortira transfiguré. Au lieu d'un animal faible, vivant en troupes, non loin des hommes, le *sarabha* devient peu à peu un être fabuleux, unique, presque inaccessible et brillant d'un éclat doré.

Ces caractères apparaissent déjà dans le *Sarabhamiga-jātaka*, n° 483 du *Jātaka* pali, qui correspond en gros au XXV^e récit de la *Jātakamālā* ⁽¹⁾.

Le roi de Bénarès Brahmadatta se rend à la chasse avec sa suite. Ils entourent un buisson d'où sort un *sarabha*. Ces animaux ont une habileté merveilleuse à éviter les flèches. Celui-ci s'affaisse pour laisser passer le trait que le roi lui a lancé, puis il reprend sa course ⁽²⁾. Brahmadatta le poursuit longtemps, ils arrivent près d'une fosse pleine d'eau sale, puante comme l'enfer, que l'animal contourne et où le roi s'enfonce. Plein de compassion, le *sarabha*, qui n'était autre que le Bodhisattva réincarné, retire du gouffre l'homme qui avait voulu le faire périr et lui enseigne les cinq défenses.

(1) Traduction Speyer, p. 227.

(2) Dans *Jātakamālā*, XXV, le *sarabha*, bien qu'il soit de force à lutter avec le roi, préfère s'enfuir et s'abstenir ainsi de toute violence.

Un autre jour, le roi se rend dans son parc pour tirer à la cible, au moment où il vise le but, Sakka, le roi des dieux, fait apparaître l'image du *sarabha* entre la cible et Brahamadatta. Celui-ci s'abstient de décocher sa flèche. Sakka lui reproche d'épargner un gibier dont la chair est un mets de roi. Le roi déclare qu'en reconnaissance d'un bienfait il ne peut tuer le *sarabha*.

Sakka réplique : « Ce n'est pas un gibier, c'est un Asura. Si tu le tuais, tu deviendrais le souverain des dieux. Si, par amitié tu l'épargnes, tu t'en iras, toi le plus fort des hommes, avec femme et enfant vers la Vétarāṇī de Yama ».

Le roi persiste dans son intention vertueuse. Alors Sakka proclame sa louange en lui souhaitant la longévité et l'apothéose après sa mort.

La fin du récit est particulièrement instructive parce qu'elle fait allusion à des croyances que réprouve le conteur bouddhique, mais qui avaient certainement cours dans d'autres milieux indiens. Le *sarabha* n'est pas un vulgaire gibier. C'est un Asura et quiconque triomphe de lui devient l'égal du roi des dieux. Cette croyance s'est conservée dans les milieux brahmaniques. Dans le *Mahābhārata*, I, 65, v. 2534, et I, 67, v. 2663, Śarabha désigne un Asura dont le rājarsi Pauṇḍra est l'incarnation, ce qui nous remet en mémoire l'Asura Ajaka incarné en Śālva, roi des Śālva. Dans les *Purāṇa* l'Asura Śarabha est un monstre redoutable, à huit pattes, plus fort qu'un lion et adversaire de Viṣṇu.

Ce titre d'Asura est assez significatif. Les Asura s'opposent aux dieux brahmaniques, comme les aborigènes s'opposent aux populations aryennes. Les dieux anaryens sont des Asura et les populations qui les honorent sont de même race ou de même nature que les Asura (*āsurya*)⁽¹⁾.

Entre la rédaction des stances du *Dhūmakāri-jātaka* et celle du *Sarabhamiga-jātaka*, les croyances ont donc évolué. De la

(1) Cf. le texte bien connu du *Satapatha Brahmana*, XIII, 8, 1, 5 *āsuryāḥ pṛācyāḥ*.

troupe des *śarabha*, gibier ordinaire, est sorti le *Sarabha*, Asura fabuleux. Et si, comme nous avons tenté de l'établir, les *Sālva* sont des *śarabha*, la transformation observée peut se définir ainsi dans notre terminologie occidentale : l'espèce animale qui était jadis le *totem* des *Sālva* a fait place à un animal fabuleux qui est le *dieu* des *Sālva*.

Cette interprétation des faits religieux serait rendue très vraisemblable si l'on pouvait montrer que dans le même temps où se modifiaient les croyances relatives au *śarabha*, la situation politique des *Sālva* évoluait parallèlement. Or, il semble bien qu'il en ait été ainsi.

D'après la légende rapportée dans le *Mahābhārata*, Vyusitāśva eut de sa femme Bhadrā Kāksivati sept enfants : trois *Sālva* et quatre *Madra*. Ces traditions avaient probablement pour objet de prouver la parenté des *Sālva* et des *Madra* en leur attribuant les mêmes ancêtres et cette parenté avait besoin d'être établie parce qu'à première vue le contraste était frappant entre certains alliés, les uns fortement métissés de sang iranien, les autres semblables aux aborigènes sauvages. La légende de Vyusitāśva, destinée à maintenir la cohésion politique, l'unité morale de la confédération *Sālva-Madra*, est peut-être aussi ancienne que la confédération elle-même et il importe de souligner qu'elle tend à considérer les *Sālva* comme un élément ethnique distinct des *Madra*.

Tout autre est la conception qui se dégage du vers déjà cité de la *Candravrtti* ⁽¹⁾. D'après ce texte, *Salva* est le nom d'une confédération qui comprend les *Madra* ou *Madrakāra*. Mais aucune des tribus énumérées ne porte le nom de *Sālva*. Ce mot avait, par conséquent, cessé de désigner un élément ethnique distinct. Sans doute était-il réservé aux familles puissantes qui s'étaient assuré l'hégémonie dans le Haut-Penjab.

(1) *Supra*, p. 314.

Rappelons en effet que Śālva, roi des Śālva, est l'incarnation de l'Asura Ajaka. Śālva est donc devenu un nom princier.

Il apparaît dès lors que les changements constatés dans les idées religieuses peuvent s'expliquer par une modification de la société *Sarabha* qui désignait d'abord une espèce animale, emblème de la tribu des Śālva, a désigné ensuite une bête merveilleuse et divine quand les Salva sont devenus le clan royal de la confédération. Le totem d'une ancienne tribu s'est élevé au rang d'un dieu parce que les chefs de cette tribu ont conquis l'hégémonie sur les groupes voisins.

IV

LES HOMMES-CERFS

Le folklore indien est plein de *nāga* qui sont des hommes-serpents, de *kinnara* qui sont des hommes-oiseaux, etc. Dire que ces notions sont des vestiges du totémisme anaryen serait une explication simpliste. Dans certains cas, *nāga*, *kinnara*, etc., représentent d'anciens totems. Plus souvent, le héros né d'un *nāga* ou d'un animal légendaire reçoit des dons merveilleux de son ancêtre et celui-ci apparaît comme un véritable dieu.

Si les Śālva étaient apparentés à une espèce de cervidés, on ne s'étonnera pas de rencontrer, dans le folklore indien, des hommes-cerfs, mais, dans chaque cas, un examen attentif est nécessaire pour déterminer le degré d'évolution des idées religieuses et mesurer les déformations qu'elles ont subies en se réfractant dans les milieux aryens.

Le 14^e récit des *Entretiens de Nang tantraï* retrace les aventures du fils du roi Madarāja qui, après avoir étudié à Tarkasila (*sic*), épouse la fille du roi de Vidhuia.

Il commença alors à rassembler de grands troupeaux de daims, de cerfs et de chèvres qu'il nourrissait dans son parc. De temps en temps, quand

il lui en prenait fantaisie, il en faisait amener jusque dans la cour intérieure du palais, prenant alors son arc, il tuait à coups de flèches le cerf ou le dam, chef du troupeau, puis, dégageant son âme, il la faisait passer dans le corps de l'animal immolé et allait sous cette forme, se jouer avec les jeunes biches et les chèvres. Il revenait ensuite prendre possession de son propre corps, et on le voyait tel qu'il avait été avant cette métamorphose⁽¹⁾

La suite du récit illustre le passage qui vient d'être cité : le prince tue un cerf puis le ranime en faisant entrer son âme dans le corps de la victime, mais un autre homme en profite pour se réincarner dans le corps inerte du prince. Ce conte a été emprunté à l'Inde par les conteurs indochinois et musulmans⁽²⁾, mais, malgré ses avatars, sa provenance se laisse encore deviner. La version siamoise précise en effet que le prince est le fils du roi Madarāja et qu'il a étudié à Tarkasīla, c'est-à-dire qu'il a pour père le roi des Madia et qu'il est allé à Taksasīlā. Nous voici nettement orientés vers le Nord-Ouest de l'Inde, bien mieux vers la région même des Sālva, des Hommes-cerfs.

Dès lors on saisit mieux les transformations de la légende. La notion ancienne d'homme-cerf a été déformée par des populations habituées à l'idée de la transmigration. Le roi des Hommes-cerfs est devenu un prince capable de faire passer son âme dans le corps d'un roi des cerfs. Mais on ne nous révèle point les motifs de sa conduite. Dira-t-on qu'il se réincarne pour jouer ? Jeu singulièrement dangereux de la part d'un roi : laisser son corps inanimé pour entrer dans celui d'un faible animal. Le récit de *Nang tantrai* montre assez clairement les périls qui menaçaient le prince pendant cette aventure : un prétendant s'empare de son corps. Pour faire oublier

(1) Traduction LONGEV, *Les Classiques de l'Orient*, vol IX, p 90-91.

(2) Pour un récit presque identique, cf *Les Mille et un jours*, trad Petit de la Croix, ed 1844, p 83 et suiv (XIV^e jour).

de tels risques il fallait évidemment d'impérieuses nécessités

Si l'on fait abstraction de la croyance indienne à la transmigration et qu'on se place sur un autre plan religieux, ce qui semblait d'abord un jeu puéril et insensé apparaît soudain comme une scène de la plus haute importance. C'est une croyance fondamentale du totémisme que, pour ne pas dégénérer, l'homme doit renouveler périodiquement l'alliance avec son totem. Il y réussit, dans certains cas, en mangeant la chair de l'animal auquel il est apparenté. Mais on conçoit qu'il puisse avoir recouru à d'autres procédés. L'union sexuelle est aussi un moyen puissant de contracter alliance et ce procédé est naturellement indiqué quand on a en vue la reproduction de l'espèce. Si le prince des Sālva est un homme-cerf, il faut, pour que sa race ne dégénère pas, que son fils soit également un homme-cerf. Et pour obtenir ce résultat, il peut être nécessaire que le père soit un véritable cerf ou, ce qui revient au même, qu'il se soit transformé en cerf avant de féconder son épouse. La suite de notre recherche fera mieux comprendre l'importance de ce principe. Observons dès maintenant qu'il éclaire non seulement le 14^e récit de *Nang tantrai* mais d'autres faits analogues.

Dans *Nang tantrai*, le fils du roi des Madra, transformé en cerf, ayant eu son corps d'homme dérobé par son compagnon, celui-ci veut prendre la reine que le cerf s'efforce de lui disputer. La lutte de ces rivaux, dont la reine est l'enjeu, voilà tout le sujet du conte. Le vrai roi finit par triompher parce qu'il réussit à entrer dans le corps d'un perroquet et avertit ainsi son épouse. Celle-ci, pressée par l'usurpateur, lui conseille de se transformer en cerf. Il obéit et abandonne ainsi le corps du vrai roi où celui-ci peut enfin se réincarner. La dernière phase du récit laisse entendre assez clairement que, pour s'unir à la princesse, un corps de cerf est de rigueur.

Dans un précédent mémoire⁽¹⁾, j'ai montré que les rois Andhra parlaient sans doute une langue austroasiatique et que leur titre Śātavāhana peut s'interpréter « fils du Cheval ». Nous savons qu'ils célébraient l'*aśvamedha* et que cette fête religieuse était couronnée par l'union mystique du cheval sacrifié et de la première reine. Si l'interprétation que je viens de donner du 14^e récit de *Nang tantrai* est exacte, l'analogie avec les faits andhras est manifeste. Les princes Andhra « fils du Cheval » avaient pour père le cheval solennellement sacrifié. Le 14^e récit de *Nang tantrai* suggère que, chez les Śālva-Madra, le roi était censé s'incarner, avant de s'unir à la reine, dans le corps d'un Roi-des-cerfs sacrifié. L'*aśvamedha*, malgré la sauvagerie de certaines pratiques, est nettement indo-aryen par certains côtés. Le 14^e récit de *Nang tantrai* fait plutôt penser à une danse masquée où un prince costumé en Roi-des-cerfs évoluerait parmi des femmes déguisées en biches, la fête se terminant en orgie comme aux accordailles austroasiatiques⁽²⁾. Les rites différaient sans doute d'un peuple à l'autre, mais il semble que, chez les Śālva comme chez les Andhra anaryens, les fils de roi fussent issus d'un animal royal.

V

LA LÉGENDE DE RŚYAŚRNGA

La filiation en ligne utérine, voire même le matriarcat, semble être le fondement de la famille chez les populations austro-asiatiques de l'Inde ancienne⁽³⁾. Il est donc normal,

⁽¹⁾ *Hippokoua et Satakarni*, *J R A S*, 1929, p. 273 et suiv.

⁽²⁾ *Le prologue-cadre des 1001 nuits*, *J as*, 1924, II, p. 112-117. Pour les danses masquées dans la Chine ancienne, cf. M. GRANET, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris, 1926.

⁽³⁾ *La princesse à l'odeur de poisson*, *Études asiatiques*, Paris, 1925, II, p. 282, *Le prologue-cadre des 1001 nuits*, *J as*, 1924, II, p. 120.

a priori, lorsqu'un homme-cerf paraît dans le folklore indien, qu'on le rattache particulièrement à une mère biche. En fait, c'est bien ce qu'on observe généralement.

Prenons, par exemple, l'héroïne d'un conte bouddhique du *Lieou tou tsi king*⁽¹⁾. Née d'un ermite et d'une gazelle, elle épouse un roi et accouche de cent œufs d'où sortent cent garçons. Dans la légende primitive, l'héroïne tenait sans doute son pouvoir merveilleux de la gazelle qui lui avait donné naissance. Mais pour les conteurs indo-aryens qui ont adapté le conte à leurs idées, cette explication ne devait plus être suffisante, car ils ont donné pour père à l'enfant un rsi.

Telle est également l'origine de Rśyaśrngā ou Ekaśrngā, dont l'histoire se retrouve dans de nombreux textes. Afin de donner un aperçu de la diversité des récits, je résume ci-après quatre versions empruntées à la littérature bouddhique et à l'épopée⁽²⁾.

I. Voici un premier conte analysé par E. Senart d'après *Mahāvastu* III, p. 144 et suiv.

Le rsi Kāśyapa vivait jadis dans l'ermitage Sāhañjanī. D'une gazelle qui absorba un peu de sperme émis par le saint homme, naquit un enfant que le rsi reconnut pour sorti de lui et recueillit dans son ermitage. Il reçut le nom d'Ekaśrngā, nourri par sa mère, vivant en camarade avec tous les jeunes animaux de l'ermitage, ses compagnons de jeu, il devint ensuite le serviteur du rsi et, sous sa direction, atteignit les quatre

(1) E. CHAVANNES, *Cinq cents contes*, n. 23.

(2) On trouvera des indications bibliographiques dans LUDERS, *Zur Sage von Rśyaśrngā*, *Nachr. K. G. W. zu Göttingen*, 1901, p. 28 et suiv. Ajouter CHAVANNES, *Cinq cents contes*, n. 453, résumé ci-après. Consulter en outre B. LAUFER, *Chinese clay figures*, 1914, ch. I, Charles ALLEN WILLIAMS, *Oriental Affinities of the Legend of the Hairy Anchorite. The theme of the hairy solitary in its early forms with reference to Die Legende von Sanct Johannes Chrysostomus*, part I, 1925, part II, 1926, University of Illinois Press. Voir enfin le compte rendu de ce dernier ouvrage par Isidore Lévy dans *Revue critique*, mai 1929, p. 213.

dhyānas et les cinq abhijñās. Cependant le roi de Bénarès qui n'avait pas de fils, conçut la pensée de faire d'Ekaśrngā son gendre et de lui donner sa fille Nalinī. Par ses ordres, son purohita emmena à l'ermitage Sāhañjanī Nalinī et ses jeunes compagnes. Ekaśrngā les découvrant au milieu de leurs jeux, crut avoir affaire à de jeunes rsis, dont il admira le costume, beaucoup plus brillant que le sien, et goûta fort les gâteaux, qu'il estima être des fruits bien savoureux. Malgré les caresses de Nalinī, il refusa pourtant de monter dans leurs « huttes roulantes » en les voyant traînées par des animaux qu'il prit pour des gazelles, mais en se séparant de la princesse qui regagnait Benarès, il retourna à l'ermitage tout rêveur, tout ému de ces nouveaux venus que, dans leurs privautés, il avait vus si différents de lui, il commença d'en négliger ses devoirs ordinaires. Instruit par l'enfant qu'il questionna, Kāśyapa reconnut vite ce qu'étaient ces visiteurs, il lui apprit que c'étaient non de jeunes rsis, mais des femmes, les ennemies de la pénitence, et il le mit en garde contre toute relation avec elles. Cependant Nalinī revint à l'ermitage, mais sur des baïques richement ornées, cette fois Ekaśrngā, séduit par ses caresses et ses friandises, consent à la suivre dans ces « ermitages qui vont sur l'eau », et le purohita les marie. Les deux jeunes gens demeurent ensemble, mais sans s'unir encore, Ekaśrngā croyant toujours avoir affaire à un simple camarade. La gazelle, mère d'Ekaśrngā, le voyant apparaître avec Nalinī et entendant son récit, était en peine de trouver qui l'éclairerait. Ce furent des pénitentes dont l'ermitage était situé au sud de Sāhañjanī et qui lui en refusèrent l'entrée, interdite aux hommes, qui l'instruisirent sur leur sexe et lui apprirent que Nalinī lui avait été donnée pour femme dans toutes les règles. Le rsi près duquel il arriva enfin, voyant qu'il n'y avait plus à séparer ces deux êtres qui s'aimaient, les renvoya à Bénarès, où par la suite Ekaśrngā devint roi. Il eut beaucoup d'enfants, et après un long règne se consacra à la vie d'ascète. Il passa en mourant parmi les dieux Brahma.

II. Un second récit fait partie du *King-ku-yi-siang*, encyclopédie chinoise faite de morceaux choisis dans la littérature bouddhique. Chavannes en a donné une traduction⁽¹⁾ dont voici le résumé :

Dans le royaume de Bénarès, une biche est fécondée par la semence

(1) E. CHAVANNES, *Cinq cents contes*, n. 453.

d'un ascète L'enfant qui naît acquiert en grandissant les cinq pénétrations surnaturelles (*abhyñā*) Un jour qu'il pleuvait et que le sol était glissant, comme ses pieds n'étaient pas bien appropriés à sa personne, il tomba et se blessa le pied Irrité, il prononça une formule magique pour ordonner à la pluie de cesser Sécheresse et famine

A Bénarès on délibère et quelqu'un déclare que l'ermite nommé Unicorn (Ekaśṛṅga) a causé, en prononçant une formule, cette sécheresse qui doit durer douze années Le roi lance un appel à son peuple disant que celui qui fera perdre à l'ermite les cinq pénétrations recevra en récompense la moitié du royaume

Une courtisane nommée Śāntā se présente et promet de séduire l'ermite Elle part avec cinq cents femmes et cinq cents chars chargés de drogues et de boissons fortes

Déguisées en ermites, les courtisanes entrèrent dans la forêt et se construisirent des huttes de feuillage Elles offrirent à Ekaśṛṅga des fleurs, du vin et des « pilules de joie » Croyant manger des fruits et boire de l'eau, Ekaśṛṅga mangea, but et se baigna avec les femmes Il conçut des désirs luxurieux, perdit aussitôt ses pénétrations surnaturelles et la pluie tomba pendant sept jours tandis qu'il se livrait au plaisir avec Śāntā

Conduit à Bénarès par la courtisane, il fut nommé premier ministre, mais bientôt dégoûté des plaisirs du monde, il retourna dans la forêt où il recouvra les pénétrations

III Rappelons brièvement l'épisode bien connu du *Mahā-bhārata*, III, 110

Fécondée par la semence du roi Vibhandaka⁽¹⁾, une gazelle met bas un enfant qui porte au front une corne, d'où son nom « Corne de gazelle » Rśyaśṛṅga⁽²⁾ Il grandit dans la forêt sans voir d'autre humain que son

(1) Vibhandaka dans la recension en caractères grantha, Vibhāṇḍaka dans les autres recensions La première forme est sans doute plus archaïque, cf LÜDERS, *ibid*, p 46

(2) Rśyaśṛṅga > Rśyaśṛṅga dans les textes tardifs Cf LÜDERS, *ibid*, p 46 On peut admettre avec Luders que le nom Rśyaśṛṅga « Corne de gazelle » est antérieur à Ekaśṛṅga « Unicorn » B Laufer (*Chinese clay-figures*, p 113), croit que les représentations chinoises du cerf unicorn dérivent de la conception indienne de Ekaśṛṅga Un autre problème est de savoir à quelle date et en quel lieu se sont superposées la notion du héros Corne de gazelle et celle de l'Unicorn

pere En ce temps-là, le pays d'Anga souffrait d'une grande secheresse parce que le roi Lomapāda s'était rendu coupable d'une faute Le roi fit pénitence, assembla ses ministres et on résolut de faire venir Rśyaśrnga Pour le décider à quitter son ermitage, on lui envoya une courtisane qui prit l'apparence d'une religieuse Malgré les efforts de Vibhandaka pour retenir son fils, Rśyaśrnga suivit la courtisane jusqu'au palais de Lomapāda qui fit entrer l'ascète dans les appartements des femmes La pluie tombe Lomapāda reconnaissant donne à Rśyaśrnga sa fille Śāntā On réussit à apaiser Vibhandaka accouru plein de rage Sur l'ordre de son pere, Rśyaśrnga attend la naissance de son fils pour retourner dans la forêt où sa femme Śāntā le suivra et lui sera soumise

IV Enfin la version du *Rāmāyana*, I, ix-xi, présente un mélange assez confus où surnagent des éléments éminemment archaïques

Rśyaśrnga naît d'un fils de Kāśyapa, nommé Vibhāndaka, on ne dit rien de sa mère et on n'explique pas son nom

Une faute de Romapāda, roi des Anga, occasionne une sécheresse calamiteuse Les Brahmanes consultés disent au roi « Fais venir, par n'importe quel moyen, le fils de Vibhāndaka et donne-lui Śāntā, ta fille adoptive »

On envoie donc des courtisanes expertes qui entrent dans la forêt et prennent leurs ébats séducteurs sous les yeux du solitaire Celui-ci, qui n'avait jamais vu de femmes, invite les belles créatures à entrer dans son ermitage Elles acceptent, offrent à l'ascète des gâteaux, mais ne tardent pas à s'éloigner, dans la crainte de Vibhāndaka

Après leur départ Rśyaśrnga devient mélancolique Il retourne le lendemain à l'endroit où il avait rencontré les courtisanes, elles accourent auprès de lui et l'invitent à les suivre Elles le conduisent alors au palais du roi des Anga et aussitôt la pluie tombe Romapāda introduit l'ascète dans le gynécée et lui donne Śāntā sa fille adoptive

Romapāda était l'ami du roi Daśaratha, dont il avait adopté la fille Attristé de n'avoir aucun fils, Daśaratha vient trouver Romapāda et le prie de lui donner pour fils Rśyaśrnga, l'époux de Śāntā Le roi des Anga y consent, Daśaratha adopte Rśyaśrnga qui entre triomphalement dans la ville de Daśaratha On l'introduit dans le gynécée et, après qu'on eut offert le sacrifice du cheval, les reines de Daśaratha deviennent enceintes Rśyaśrnga et Śāntā son épouse prennent alors congé de

Daśaratha à qui naîtront quatre fils Rāma, Bharata, Lakṣmana et Sātughna

L'histoire de Rśyaśrngā a déjà été étudiée par H. Luders qui affirmait, dès l'année 1897⁽¹⁾, que le *Mahābhārata* contient, non la légende originale, mais une version remaniée. Deux ans plus tard, dans le volume I de ses *Mahābhārata-Studien*, Dahlmann combattit violemment les idées de son devancier et déclara inadmissible la méthode suivie par Luders⁽²⁾. Celui-ci revint à la charge en 1901⁽³⁾ après qu'il eut trouvé de nouvelles armes dans un manuscrit, en caractères *grantha*, de la Royal Asiatic Society.

En dépit des dénégations de Dahlmann, on peut admettre que Luders a prouvé le caractère artificiel de la légende de Rśyaśrngā, telle qu'elle est contée dans le *Mahābhārata* actuel. Il semble notamment que l'envoi de courtisanes pour séduire l'ascète et les causes invoquées pour expliquer la sécheresse soient des inventions tardives. Mais il ne suffit pas, comme Luders a cherché à le faire, de rétablir l'ancien récit du *Mahābhārata*. Il faut aller plus loin, remonter aux sources de la légende et expliquer comment elle s'est diversifiée dans un grand nombre de récits.

Au premier chant du *Rāmāyaṇa* l'histoire de Rśyaśrngā commence immédiatement après le *sarga VIII* qui montre le roi Daśaratha, privé de postérité et désireux d'obtenir un fils. Au *sarga XI*, c'est afin d'obtenir un descendant mâle que Daśaratha vient trouver Romapāda et lui demande Rśyaśrngā. Après son entrée dans Ayodhyā, celui-ci est introduit dans le gynécée et les reines deviennent enceintes. Dès lors, l'idée s'impose à notre esprit que Rśyaśrngā n'est pas étranger à cet

(1) Cf. Nachr. K. G. W. zu Göttingen, 1897.

(2) *Mhbh. Studien*, I, p. XXXIV.

(3) *Zur Sage von Rśyaśrngā*, Nachr. K. G. W. zu Göttingen, 1901, p. 28-56.

événement, plus précisément, qu'il est le véritable père de Rāma et des autres princes

Sans doute, le poème nous apprend que Daśaratha eut des fils parce qu'il avait célébré l'*aśvamedha* et aussi parce que Visnu s'incarna dans le sein des reines. Ces explications sont probablement superfétatoires : elles ont dû être ajoutées tardivement à la légende de l'homme-cerf

Déjà plus haut⁽¹⁾, en comparant les traditions relatives aux princes issus du Cerf ou du Cheval divins, il nous a paru que l'*aśvamedha* contenait, dans un cadre indo-aryen, un fonds de croyances austro-asiatiques. La légende de Rśyaśrnga permet de suivre le progrès des croyances. Au niveau le plus ancien, la mère de Rāma est fécondée par un homme-cerf, Rśyaśrnga⁽²⁾. Plus tard, cette donnée paraissant triviale et indigne du héros⁽³⁾, on le fait naître par la vertu de l'*aśvamedha*, c'est-à-dire qu'il est le fils du Cheval divin, devenu lui-même un avatar de Visnu. Plus tard, enfin, c'est Visnu en personne qui apparaît la nuit aux reines et leur fait boire un breuvage divin.

En supposant que l'homme-cerf, introduit dans le gynécée, a fécondé les épouses de Daśaratha, nous n'éclairons pas seulement le plan général du *Bālakānda*, du même coup, nous rendons possible une interprétation d'ensemble de l'histoire de Rśyaśrnga.

La plupart des versions laissent apercevoir un certain rapport entre ces trois faits : séduction du solitaire, fin de la sécheresse, procréation d'un ou de plusieurs fils. Mais aucune n'indique clairement le lien nécessaire qui unit ces événements.

(1) Cf. *supra*, p. 328.

(2) Notons que Daśaratha, père putatif de Rāma, est lui-même fils d'Aja « le Bouc » (*Rāmāyaṇa*, I, 70, vers 43).

(3) Le rédacteur du chant I a poussé l'intolérance jusqu'à éviter de mentionner la gazelle, mère de Rśyaśrnga.

Autant de récits, autant de causes invoquées pour expliquer la sécheresse. On voit mal pourquoi ce fléau cesse après l'arrivée de Rśyaśrngga au palais. Comment la débauche d'un solitaire peut-elle apaiser les dieux irrités ou rendre inefficace une formule magique déjà prononcée?

La plupart des conteurs mettent au premier plan la sécheresse et rejettent dans l'ombre les faits sexuels. Il faut accorder à ceux-ci plus d'attention, comme le chant I du *Rāmāyaṇa* y invite.

Dans les sociétés inférieures, les phénomènes atmosphériques et l'activité humaine sont étroitement liés. Qu'un sorcier verse de l'eau sur la terre, ce rite peut causer la pluie. D'autre part, il y a un lien magique entre la pluie qui féconde la terre et le liquide spermatique qui imprègne la femme. A ce stade de l'évolution religieuse, le coit d'un ascète et d'une reine suffit à provoquer la pluie et à féconder toutes les concubines⁽¹⁾. Inversement, la continence prolongée d'un homme doué de

(1) W. F. Albright a montré que l'histoire de Rśyaśrngga présente de curieuses analogies avec le mythe babylonien de Sumugan-Engidu. «We may reconstruct the myth of Sumugan very plausibly, after making the necessary alterations in the form found in GE. The king sends a courtesan to seduce the god or hero of fertility, with sexual union the charm is broken, and rain returns to the land. Whether this was the exact form of the myth or not is, of course, doubtful, it is however, evident that all the elements are here from which precisely such a tale as the Rśyaśrngga-story may be derived in the most natural way. Jensen is certainly wrong in seeing here a direct loan from GE, as the gazelle-mother does not occur in the latter. But it is very probable that our story goes back eventually to a Mesopotamian origin, in no other case that I have seen is the likelihood so great. Indologists who regard all Hindu fiction as autochthonous would do well to read Gaston Paris' posthumous monograph on the origin and diffusion of the «Treasury of Rhampsinthus» (*J A O S*, 40, p. 331). J'ai déjà indiqué ailleurs que le contact s'était établi dès une époque très ancienne entre la civilisation babylonienne et les populations anaryennes de l'Inde (*Bull Soc Ling*, XXVII, 218-229). Des lors, on s'explique aisément que l'histoire de Rśyaśrngga ait pu être commune aux populations babyloniennes et austro-asiatiques avant de passer dans le folklore indo-aryen.

grands pouvoirs magiques peut déterminer la sécheresse et la stérilité des femmes⁽¹⁾

Envisagée sous cet angle, l'histoire de Rśyaśrnga présente de grandes analogies avec un thème fréquent dans le folklore indien, celui de l'ascète qui, par la rigueur de son *tapas*, devient une menace pour l'ordre établi et qu'il est urgent de séduire pour éviter les pires calamités. A la base de toutes ces histoires, on trouve une notion très réaliste du *tapas*. Par la chasteté prolongée, l'ascète accumule une énergie calorifique qui cause la sécheresse et la stérilité, oppresse les hommes et les dieux et finirait par devenir intolérable si une femme rusée n'y mettait un terme.

Qu'à l'époque ancienne, ce rôle important ait été tenu par les reines, nous n'avons aucune raison d'en douter. L'histoire de Kalmāsapāda⁽²⁾ offre une situation analogue : ce roi, privé de postérité, n'hésite pas à appeler un rsi qui le supplée auprès de la reine⁽³⁾. Avec le temps, ces traditions ont fini par sembler attentatoires à la dignité royale. Les conteurs ont donc substitué la fille du roi à son épouse légitime, plus tard enfin, comme l'a bien vu Luders, des courtisanes ont remplacé la fille du roi. L'état le plus ancien de la légende se laisse encore deviner dans le Bālakānda du Rāmāyana. Mais suivant la plus ancienne rédaction du Mahābhārata, Rśyaśrnga était séduit par la propre fille de Daśaratha⁽⁴⁾. Enfin, dans la plupart des récits actuels, les gestes lascifs sont faits par des courtisanes et le rsi épouse ensuite la princesse, selon les rites.

(1) Il ne semble pas que les théoriciens aient bien vu le rôle de cette croyance dans les institutions matrimoniales.

(2) Cf. WATANABE, *The story of Kalmāsapāda and its evolution in Indian literature*, *Journ. Pak. Text Soc.*, 1909, 236-310.

(3) *Mhbh.* I, 122, 4-737.

(4) LUDERS, *Nachr. Gott.*, 1901, p. 30. Comme le diascevaite du Mahābhārata, Asvaghosa raconte encore que Rśyaśrnga a été séduit par la princesse, cf. *Saundarananda*, éd. E. H. Johnston, VII, 34.

On s'écartait ainsi de la rude et grossière donnée primitive. En même temps on oubliait la vraie cause de la sécheresse et conteurs de s'ingénier à en découvrir les motifs. Les uns veulent que le roi ait commis une faute. D'autres mettent en cause son chapelain. D'autres encore incriminent Rśyaśṅga qui, dans un accès de colère, aurait prononcé une malédiction. La diversité de ces prétextes trahit l'embarras des écrivains en présence d'une situation dont l'origine avait cessé de leur être intelligible.

VI

LE CERF D'OR ET LE CAKRAVARTIN

La légende de Rśyaśṅga, telle qu'on vient de l'interpréter, achève l'apothéose du cerf et l'élève au rang suprême. Cet animal, après avoir été l'emblème religieux d'un clan, puis le génie tutélaire d'une famille royale, apparaît maintenant l'égal des plus grands dieux. Il est clair, en effet, que l'être mythique, transposé dans la légende sous le nom de Rśyaśṅga, n'est pas inférieur à Visnu qui l'a remplacé dans le récit du Bālakāṇḍa. L'analogie est même saisissante entre Visnu, dieu solaire, et le cerf d'or qui, dans un conte tiré du *Vinaya* des *Mahāsāṃghika*, prend son essor chaque matin, comme un oiseau lumineux.

La première épouse du roi de Bénarès, étant montée un matin sur une haute tour, vit un cerf couleur d'or qui venait du Sud et se rendait vers le Nord à travers les airs. Elle désira d'avoir sa peau pour s'en faire un coussin.

Le roi convoqua les chasseurs de tout le royaume et leur dit : « Il me faut promptement la peau du cerf couleur d'or. » Mais aucun d'eux n'avait jamais vu cet animal.

Un des chasseurs, qui était habile à la divination relative aux animaux, sut que ce roi des cerfs residait dans le Sud et que l'endroit où il mau-

geait etait dans le Nord. Cet homme prit donc son arc et ses flèches, se dirigea vers le Nord et arriva aux Montagnes Neigeuses.

Dans cette région demeurait un *roi* qui dit au chasseur : « Au sud de cette montagne est un *nyagrodha*, un roi des cerfs couleur d'or vient souvent en volant se poser dessus ; puis, quand il s'est rassasié des feuilles de cet arbre, il s'en va ».

Le chasseur se rendit au pied de l'arbre, se mit en embuscade et vit le roi des cerfs qui venait à travers les airs et qui se posa sur le *nyagrodha*. Son corps répandait une clarté qui illuminait les gorges de la montagne.

Pour pouvoir capturer le cerf, le chasseur enduisit de miel les feuilles du grand arbre. Quand l'animal vint pour manger, il se laissa guider par le miel, mangea les feuilles qui en étaient enduites et descendit graduellement jusqu'à l'endroit où le chasseur avait disposé un filet. Alors il fut pris.

Pour faire apprécier son mérite, l'homme se garda de tuer l'animal et revint en tenant le cerf prisonnier avec un licou.

Quand la reine aperçut le cerf, elle se mit à sauter de joie. Emportée par l'intensité de son affection, elle s'avança et tint embrassé le roi des cerfs, mais à cause de la gravité des souillures de son cœur, ce geste fit que la couleur d'or de ce roi des cerfs disparut sur le champ.

La reine dit : « Ce cerf n'est plus qu'un animal sans beauté, qu'on le relâche et qu'il s'en aille » ⁽¹⁾.

J'aurai, plus tard, l'occasion de montrer que ce récit s'apparente à une longue série de contes où l'animal couleur d'or est l'oiseau solaire. L'intérêt particulier de ce fragment vient de ce que le cerf d'or s'y montre en pleine métamorphose : par certains côtés il ressemble encore à l'animal royal des *Sālva*, par d'autres, il est tout pareil à l'oiseau solaire, son aventure enfin présente d'évidentes analogies avec celle de *Rśyaśrngā*.

Comme le soleil, il s'élève chaque matin au-dessus de l'horizon et traverse complètement le ciel pour redescendre enfin

(1) E. CHAVANNES, *Cinq cents contes*, n° 341, extrait du *Vṃaya* des *Mahā-sāṃghika*, Trip, éd. Tokyo, XV, 8, p. 4a-5 b.

du côté opposé, vers la cîme des arbres Il est vrai qu'il se dirige non de l'Est à l'Ouest, mais du Sud au Nord C'est sans doute un rappel des habitudes du *śarabha* qui, suivant la légende, se retire dans les Montagnes Neigeuses, c'est-à-dire dans la région du Nord

L'épisode de la capture par le chasseur paraît être une adaptation d'un vieux mythe destiné à expliquer pourquoi l'animal céleste a été contraint de descendre sur la terre, descendante qui se renouvelle chaque soir. Des mythes analogues s'observent sur les côtes et dans les îles de l'océan Pacifique⁽¹⁾

La reine, en prenant dans ses bras l'animal chaleureux, lui fait perdre aussitôt son éclat Allusion évidente à la déchéance de l'astre du jour qui, après avoir illuminé le monde perd finalement sa force et sa lumière Dès lors la légende de Rśyaśrnga prend une signification nouvelle qui prolonge et complète l'interprétation proposée plus haut L'être mythique humanisé sous l'apparence d'un homme-cerf, dont l'ardeur desséchait le monde jusqu'au moment où il fut séduit par une femme, n'est pas différent du Cerf d'or qui perd son éclat lumineux dans les bras de la reine de Bénarès

Ainsi l'emblème d'une tribu, après s'être changé en un animal divin, tendait à s'identifier au Soleil La première phase de cette métamorphose a paru pouvoir s'expliquer par l'organisation de confédérations guerrières. La constitution de groupements plus étendus n'a-t-elle pas été également en relation avec le progrès des idées religieuses ?

(1) Dans la mythologie polynésienne, c'est avec des cordes que Maui parvient à maîtriser le soleil (DANZEL, *Sagen und Legenden der Südsee-Insulaner*, p. 33) Ailleurs, c'est généralement un archer qui tue les multiples soleils et réussit à dompter l'unique soleil survivant (Ed ERKES, *Chinesisch-Amerikanische Mythenparallelen*, in *T'oung Pao*, année 1925-1926, n° 1, p. 32 et suiv.)

La tradition bouddhique fait naître en même temps que Śākyamuni quatre Cakravartin Piasenajit à Śrāvastī, Bimbisāra à Rājagṛha, Udayana à Kauśāmbī, Pradyota à Ujjayinī⁽¹⁾ Cette tradition qui a de grandes chances d'être antérieure à Aśoka, tend à prouver l'existence de Cakravartin ayant un pouvoir limité puisque chacun d'eux possédait au plus le quart de l'Inde septentrionale S'il faut en croire les chroniqueurs bouddhiques, il y aurait donc eu, avant Aśoka, des Rois à la Roue commandant à un certain nombre de rāja locaux, et, à partir des Maurya, des souverains régnant, au moins théoriquement, sur toute l'étendue du Jambudvīpa

Il est probable que la roue du Cakravartin n'était pas un symbole ayant un sens unique elle pouvait, suivant les cas, évoquer la roue d'un char, le *cakra* qu'on lançait dans le combat, et aussi le disque solaire Mais personne ne soutiendra sérieusement que les deux premières significations eussent autant d'importance que la dernière Quelle que fût la raison qui fit d'abord choisir l'emblème du *cakra*, il n'est pas douteux que le Cakravartin n'ait fini par s'identifier aux héros solaires, rois et héros étant considérés comme des incarnations d'un grand dieu.

On conçoit, dans ces conditions, que le progrès des idées religieuses ait été intimement lié à celui des institutions politiques Le rapport entre ces deux séries de faits apparaissait même plus clairement encore si le rituel post-védique avait été l'objet d'une recherche systématique Malheureusement la plus grande partie de ce domaine est encore peu connue et nous devons nous borner à des remarques sommaires⁽²⁾

Dans l'Introduction à son édition du *Mantrapāṭha*⁽³⁾, M. Win

(1) Cf. ROCKHILL, *Life of the Buddha*, p. 16

(2) *L'āśvamedha* a été récemment étudié par M. Dumont Les autres sacrifices devraient être l'objet de monographies analogues

(3) *Anecdota Oxoniensia*, Aryan Series, P. VIII, Introduction, p. XLVI

ternitz a signalé une stance curieuse qui était chantée chez les Sālva ⁽¹⁾, à l'occasion du Sīmantonnayana

*Yaugandharī eva no rājeti Sālvīr avāḍisuh /
vṛṛttacakrā āsīnās tīrena Yamune tava //*

(*Mantrapāṭha*, II, 11, 12)

« Yaugandharī est notre roi », dirent les femmes Sālva assises sur tes rives, ô Yamunā, en tournant la roue

A propos de ce passage, M Winternitz déclare « It is simply impossible to know the exact meaning of this verse, which must originally have formed part of a longer ballad, of which only this one verse has come down to us Yet thus much is certain that Yaugandharī is the name of a king of the Sālvās, a tribe that must have been living somewhere near the Yamunā »

Ce texte est, en effet, de nature à prouver que des Sālva étaient établis à proximité de la Yamunā, à l'époque où se place la rédaction du *Mantrapāṭha*, ce qui d'ailleurs n'était pas incompatible avec la domination sur les vallées du Haut-Penjab D'autre part, la stance II, 11, 12, serait, à mon sens, beaucoup moins obscure, si, au lieu d'y voir uniquement un fragment d'une ballade, on la considérait comme contenant une formule rattachée à un rite déterminé

Quel qu'ait pu être son emploi dans le rituel domestique, il est clair qu'une formule comme « Yaugandharī est notre roi » pouvait être chantée lorsqu'on proclamait un nouveau roi et qu'elle était par conséquent à sa place dans la cérémonie qui, chez les Sālva, tenait lieu du *vājapeya*

Cette conjecture paraîtra moins hardie si l'on observe que la célébration du *vājapeya* comportait une course de chars pen-

(1) Cf *Āpastamba-grhya sūtra* 14, 4-6

dant laquelle, d'après certaines autorités, on faisait tourner vers la droite une roue placée au sommet d'un poteau, tandis que le *bṛahman*, monté sur cette roue, chantait trois fois le *vāḡinām sāman* ⁽¹⁾ Le rite accompli chez les Sālva est nettement comparable à celui du *vāḡapeya*, car on y retrouve les mêmes éléments : une formule chantée pendant qu'on fait tourner une roue.

Si le rapprochement que nous venons de faire est justifié, la strophe du *Mantri apātha*, II, 11, 12, serait une allusion à une forme particulière du *vāḡapeya* qui se serait conservée chez les Sālva.

On demandera peut-être comment un rite aussi solennel a pu passer dans le rituel domestique. Rappelons ici que le symbole de la roue avait des valeurs diverses. Une énigme védique bien connue identifie la roue à l'année. « Une seule roue a six moyeux, douze rayons, trois cents soixante chevilles, qu'est-ce que cela ? » ⁽²⁾ Entre autres significations, la rotation de la Roue du Temps pouvait donc suggérer la notion de durée ⁽³⁾ et par conséquent constituer un rite procurant la longévité. D'où l'emploi de cette pratique au bénéfice des rois et des hommes ordinaires.

Ainsi des rites qui ont survécu longtemps chez les populations anaryennes seraient susceptibles d'expliquer certains

⁽¹⁾ A. HILLEBRANDT, *Ritual-Literatur*, p. 142.

⁽²⁾ L'antique symbolisme de la Roue du Temps a sans doute été voilé dans le cérémonial du *vāḡapeya* par une conception différente : la roue ne représente pas seulement l'année, elle peut encore être considérée comme la somme des parties de l'espace parce que ses rayons sont tournés dans toutes les directions. Le *vāḡapeya* étant destiné à conférer la domination universelle, la conception de la Roue de l'Espace a naturellement prévalu sur celle de la Roue du Temps, d'où l'emploi répété du nombre 17 dans la cérémonie d'investiture. Dix-sept représente l'espace entier : 1 (centre) + 4 × 4 (points cardinaux et leurs subdivisions).

⁽³⁾ Sur le cours du temps comparé à la rotation d'une roue, références dans AEGG, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*, Berlin, 1928, p. 36, n. 1.

traits du cérémonial indo aryen D'autres survivances du même ordre peuvent encore aider à expliquer les pratiques qui accompagnaient le sacre du Cakravartin

La chronique siamoise de *Suvanna Khamdeng* s'ouvre sur un récit qui retrace d'abord les origines du monde et qui est une sorte de *purāṇa* encombré de noms indiens ⁽¹⁾

On voit d'abord comment le Porc mythique qui, à l'origine du monde, fouillait le sol dans la région du Nord ⁽²⁾, devint successivement Dhattaratha ⁽³⁾ puis Suvanna Khamdeng, fils du P'raya Cōranī

Un jour Visukamma ⁽⁴⁾ se métamorphosa en un Tharai Khām, c'est-à-dire en un Cerf d'or et il se tint dans le parc du P'raya Cōranī

Avisé par le gardien du parc, P'raya Cōranī voulut cerner l'animal afin de le capturer vivant Mais il échoua dans cette entreprise et prescrivit à son fils Suvanna Khamdēng de se lancer à la poursuite du Tharai Khām et de le prendre vivant

Suvanna Khamdeng rassembla une armée de vingt mille hommes dont il choisit trente-deux des plus agiles et des plus rapides à qui il fit ceindre la tête d'un haut turban ayant la forme des oreilles et des cornes du Tharai Il leur fit mettre des pagnes de la couleur de cet animal, l'extrémité retenue de telle façon qu'elle retombait comme la queue d'un cerf Chacun des autres prit un lacet

Les trente-deux hommes guidaient l'armée sur la trace du Tharai Khām Les poursuivants ne s'arrêtaient qu'à la nuit Quand ils dormaient, le Tharai Khām dormait aussi Au moment qu'on allait l'atteindre, il disparaissait de nouveau La poursuite dura deux ou trois mois sans qu'on pût une seule fois lui jeter le lacet

Alors Suvanna Khamdeng demanda des renforts à son père Celui-ci ordonna aux dignitaires de lever autant d'hommes de troupe qu'il y a de grames de sésame dans trois charges de cheval et de grains de millet dans trois sacs A leur arrivée, on recommença la poursuite et on chassa

(1) *Annales du Siam*, 1^{re} partie, trad. C. Notton, Paris, 1926, p. 1 et suiv.

(2) Comparez le mythe de Visnu, qui, sous la forme d'un sanglier, souleva la terre submergée

(3) Dhrtarāstra

(4) Ce nom correspond à Visvakarman et désigne l'architecte divin

le Tharai Kham jusqu'à la base de la montagne Āng Salong. Là, la dame In Iáo apprenant que Suvanna Khamdeng menait les poursuivants, sortit pour le voir et l'aperçut. A sa rencontre elle fut éprise d'amour pour lui et ils échangèrent des propos d'amour. Ils s'aimèrent, elle l'invita à venir dans la grotte où elle demeurait et ils goûtèrent au plaisir d'aimer.

L'armée, après avoir campé très longtemps en ce lieu, se remit en marche sous la conduite de Suvanna Khamdeng. Traversant les forêts, ils arrivèrent près de la base du mont Usupabatta. Là, le Tharai Kham disparut et on ne le revit plus. On fit un camp en ce lieu et on y installa Suvanna Khamdeng au milieu.

Notons d'abord que ce récit n'est pas spécifiquement tai. Une légende, chez les Wa, attribue à Mang Rai le fait d'avoir poursuivi un cerf d'or quand il fit la conquête du territoire de Xieng Túng⁽¹⁾. Or les Wa parlent une langue qu'on classe dans la famille austroasiatique et ils représentent certainement, en Indochine, un élément ethnique des plus anciens. L'analogie de ces traditions et d'autres qui sont épaisses dans le folklore indien pourrait faire croire à une origine purement aryenne, mais les faits déjà étudiés dans ce mémoire tendent plutôt à prouver que nous avons affaire à un vieux fonds de croyances austroasiatiques modifié par la civilisation indo-aryenne et adopté finalement par les chroniqueurs siamois pour rehausser les figures de leur histoire.

Un point important est le fait que P'raya Cōranī, qui n'est encore qu'un chef de tribu⁽²⁾, poursuit le cerf d'or dans son enclos et devient le fondateur d'une dynastie. Ensuite, son fils qu'on nous représente comme un souverain puissant, incarnation du Sanglier mythique, chasse le Cerf d'or sur un vaste territoire. Cette chasse n'était-elle pas un rite permettant de s'élever de la condition de *rāja* au rang de souverain suprême ?

(1) Cf. *Gazetteer*, I, p. 518, cité par Norton, *Annales du Siam*, I p. 4, n. 1.

(2) Cf. dans la Chronique de Suvanna Khamdeng le nom de P'raya Cōranī (< de *caura* « voleur » ?) attribué au premier roi de la dynastie.

On s'expliquerait alors la formule énigmatique du Jātaka n° 483 suivant laquelle celui qui capture un *sarabha* acquiert la puissance du roi des dieux, autrement dit obtient la royauté universelle

En même temps s'éclaire la coutume singulière relatée dans le quatorzième récit de *Nang Tantrai*. Le prince des Madra qui gardait un troupeau de cerfs dans son parc et égorgéait le Roi des Cerfs pour se substituer à lui ressemble étrangement à P'raya Cōianī et à Suvanna Khamdeng

Le récit de *Nang Tantrai* nous avait fait songer à la poursuite du Cheval divin, qui, dans le rituel de l'*āśvamedha*, s'achève par l'union du cheval et de la reine. Dans la Chronique de Suvanna Khamdeng, la chasse au Cerf d'or rappelle encore, trait pour trait, la longue poursuite du Cheval dans l'*āśvamedha*. L'épousée n'y fait pas défaut, car Suvanna Khamdeng, ayant chassé plusieurs mois l'animal divin, rencontra la Dame In Láo qui l'emmena dans sa grotte « où, suivant leur fantaisie, ils goûtèrent au plaisir d'aimer »

Dans le récit de *Nang Tantrai*, le prince des Madra prend la forme du Cerf, chef du troupeau, ce que le conteur explique en disant que le prince tue l'animal et fait entrer son âme dans le corps de la victime. J'ai suggéré qu'il devait y avoir là une sorte de mascarade où des hommes conduits par leur roi dansaient, déguisés en cerfs. La Chronique de Suvanna Khamdeng justifie minutieusement cette induction. « Il rassembla une armée de vingt mille hommes dont il choisit trente-deux des plus agiles et des plus rapides. à qui il fit ceindre la tête d'un haut turban ayant la forme des oreilles et des cornes du Tharaī. Il leur fit mettre des pagnes de la couleur de cet animal, l'extrémité retenue de telle façon qu'elle retombait comme la queue d'un cerf »

Il semble bien que la chasse au Cerf d'or soit la transcription légendaire d'un scénario analogue à celui qui est à la base

du rituel de l'*āśvamedha* Sans tenir compte des indications numériques destinées, dans la Chronique, à grossir les événements, voici comment on peut se représenter les choses Le roi réunit une troupe de chasseurs et se met à leur tête Ils donnent la chasse à un groupe d'hommes agiles et rapides déguisés en cerfs, conduits par un chef qui est le Cerf d'or Après une longue poursuite, le roi le rejoint et l'immole Puis il se revêt de ses dépouilles et, ainsi métamorphosé, s'unit à la reine

La valeur de ce schéma ne pourra être définitivement établie que par une étude comparative du *vīṇapeya*, de l'*āśvamedha* et du *purusamedha* Une enquête de cette importance ne saurait évidemment trouver place dans le cadre de ce mémoire Il suffira d'indiquer en terminant que le scénario rituel et les conceptions mythiques que nous avons reconstitués sont parfaitement cohérents

Le mythe du Cerf d'or, sous sa forme la plus évoluée, apparaît comme un cycle fermé l'animal solaire prend son essor et s'élève dans les cieux tandis que croissent ses forces et sa chaleur Il finit cependant par tomber dans les lacets du chasseur et sa splendeur s'éteint dans les bras d'une femme jusqu'à l'aube où il reprendra une vigueur nouvelle

Les théoriciens de la royauté universelle ont tiré parti de ce mythe pour fonder en droit la puissance de fait d'un monarque Ils ont voulu identifier le Roi des rois au Dieu des dieux dont l'animal solaire est la manifestation la plus glorieuse Pour y réussir, ils ont figuré solennellement la carrière du dieu en y insérant un sacrifice qui permettait au roi humain de se substituer au dieu immolé Par l'effet de la chasse mimée et du sacrifice qui la suit, l'apothéose du roi est consommée et les fils qu'il procrée dans la scène finale sont de vrais fils de dieu, capables d'assurer le prestige et la pérennité de la dynastie

VII

CONCLUSION

Cakravartin et Dieu suprême sont deux notions cardinales dans l'histoire de la civilisation indienne. Comment, au-dessus des groupements locaux, se sont édifiés les empires? Par quel progrès, certains êtres mythiques ont-ils acquis une souveraineté universelle? Ces deux problèmes étroitement connexes dominent toute l'histoire politique et religieuse. Dans un mémoire sur *La ville du Cakravartin*, j'ai essayé de montrer que l'idée de royauté universelle, née dans les grandes monarchies du Proche-Orient, avait cheminé jusqu'à l'Inde. Mais ceci n'est qu'un des aspects de la question.

Pour suivre utilement les étapes du progrès politique et religieux, il a paru avantageux d'étudier une population déterminée. J'ai choisi les Sālva qui, après un passé obscur, surgissent brusquement à la tête d'un groupe de tribus vivant du métier des armes. On pouvait supposer *a priori* que les « confédérations guerrières » avaient réalisé une forme politique intermédiaire entre les tribus sans cohésion de la période préhistorique et les empires centralisés qui s'ébauchent à l'aube de l'histoire indienne. D'autre part, il était permis d'espérer que les Sālva, situés au moins partiellement dans ces régions du Haut-Penjab qui furent soumises de tout temps à l'influence iranienne, offriraient un champ d'observation particulièrement instructif. De l'enquête que nous avons poursuivie, et qui devra être complétée, se dégagent dès à présent quelques résultats positifs.

Tout d'abord se sont précisées les vues exposées dans une précédente monographie relative aux Udumbara. Il apparaît maintenant que, dès le début de l'ère chrétienne, la popula-

tion du Haut-Penjab était extraordinairement bigarrée. Les tribus anaryennes parlant des dialectes austroasiatiques avaient été modifiées par les invasions aryennes, par la conquête achéménide et peut-être encore par d'autres mouvements de populations que l'histoire n'a pas enregistrés. Au croisement de ces influences diverses s'élabora une société nouvelle où les éléments anariens étaient sans doute encadrés par des aventuriers de sang mêlé.

On vit naître des confédérations groupées sous l'hégémonie d'une famille princière et dont les chefs entretenaient des bandes armées redoutées des gens de la plaine. Ainsi se créa un nouveau type d'organisation politique superposé aux anciennes tribus indépendantes et qui préparait le terrain aux futurs empires centralisés.

Parallèlement à ce développement, les institutions religieuses se modifiaient peu à peu. Tandis que les anciens clans anariens gardaient leurs totems, l'emblème animal des familles puissantes prenait un caractère moins impersonnel et devenait un dieu individualisé. Ainsi l'ancien totem des Sâlva fut remplacé par un *śarabha* divin incarné dans le chef de la confédération.

Comment ces conceptions nouvelles, nées chez des tribus de chasseurs pillards, ont-elles pu se répandre dans les communautés indo-aryennes ? Des causes multiples ont dû concourir à ce résultat. Les aventuriers des marches frontières, avec leurs bandes grossies de dissidents et de hors-castes, ont pu réussir plus d'une fois à étendre leur domination sur les populations aryanisées de la plaine. L'infiltration lente des idées babyloniennes, l'influence du despotisme oriental, le prestige des grands conquérants achéménides et d'Alexandre durent contribuer à légitimer les entreprises des dynastes barbares.

Un droit religieux s'élabore qui prépare l'avènement du Roi

des 1015 L'idée première vient de la Chaldée Autour d'elle se coordonne un système de représentations mythiques soutenu par des rites appropriés, mythologie et rituel proviennent en partie des vieux cultes indigènes où s'intègrent des éléments aryens

L'ancien animal divin s'identifie au dieu suprême le *śarabha* devient un Cerf d'or, personnification de l'astre solaire Dans le même temps se réalise l'apothéose du prétendant à la monarchie universelle au moyen d'un cérémonial compliqué grâce auquel il fait tourner à son profit la Roue de l'Espace et du Temps, reproduit la marche du disque solaire, s'incarne dans le Dieu sacrifié et procrée son successeur

Les conséquences de ce grand mouvement d'idées sont d'une singulière ampleur Il prépare la royauté d'Asoka et la souveraineté du Buddha, car l'un et l'autre sont des Cakravartin C'est pour réaliser ce type surhumain que la légende conduit Śākyamuni à Bénarès et le représente faisant trois fois tourner ⁽¹⁾ la Roue dans le Parc aux Gazelles ⁽²⁾

APPENDICE

LES ORIGINES DE LA DĪKṢĀ VÉDIQUE

La monographie qui précède permet, jusqu'à un certain point, de prendre position dans la controverse relative aux origines de la *dīkṣā*

Le fidèle qui s'apprêtait à offrir un des sacrifices solennels de *soma* dont le type est l'*agnistoma*, devait se soumettre à une

(1) Dans le *vāyapeya*, le *vāgūnām sāman* est prononcé trois fois tandis que la roue tourne

(2) Peut-on supposer que Rṣipatana < *Rśyapatana ? Rappelons que Rśyasruga est devenu tardivement Rśyasrūga et que certaines versions expliquent ce nom par « Corne de rśi »

épreuve connue sous le nom de *dīksā*. A cette occasion, on élevait deux huttes, l'une pour le fidèle, l'autre pour son épouse. Après s'être baigné, il entrait dans la hutte, vêtu d'une peau d'antilope noire et portant une corne d'antilope qui devait lui servir à se gratter. Sa nourriture était strictement définie et, jusqu'au coucher du soleil, il devait rester dans la hutte.

Hillebrandt, qui a bien vu le caractère calorifique de la *dīksā*, a rattaché ce dernier mot à la racine *dah* et a voulu prouver que la cérémonie était primitivement une épreuve préparatoire au suicide par incinération. Cette ingénieuse théorie n'a guère rencontré de partisans ⁽¹⁾.

Oldenberg, au contraire, n'a vu dans la *dīksā* qu'un rite magique analogue à ceux qu'on observe chez les populations les plus arriérées. « Il n'est pas douteux que la *dīksā* ne nous reporte à un type traditionnel de sorcellerie primitive. On y reconnaît tous les caractères des rites encore usités parmi les peuplades sauvages ou demi-sauvages pour provoquer un état extatique propre à établir la communication avec les dieux ou les esprits. Les procédés à cet effet sont constants : immobilité contemplative en un lieu solitaire, réclusion dans une cachette où ne sauraient atteindre les agents de troubles, macérations corporelles de toute sorte, bains de vapeur et surtout jeûnes, car « ventre toujours plein n'a pas d'yeux pour le mystère », disent les Zoulous. Chez les indigènes de la côte nord-ouest de l'Amérique, le sorcier invité à une fête s'y prépare en jeûnant jusqu'à l' inanition et s'enfermant dans le coin le plus sombre de sa hutte, car l'usage exige qu'il comparaisse hâve et décharné. Cette retraite dans l'obscurité, ce confinement sous une peau de bête relève sans doute de l'ensemble de mesures préventives, développées à l'infini dans le culte primitif,

(1) HILLEBRANDT, *Ritual-Litteratur*, p. 125-126.

qui ont pour but de protéger les suppliants contre toutes les influences nocives dans les occurrences particulièrement solennelles ou hasardeuses. Ce motif, toutefois, ne paraît pas le seul : il s'accompagne dans la *dīksā* primitive, du motif de l'échauffement, qui s'efface dans les descriptions actuelles du rite rajeuni. La peau d'antilope, le voile sur la tête, le voisinage du feu : autant de procédés calorifiques. »⁽¹⁾

V. Henry⁽²⁾, désireux d'établir l'origine aryenne de la *dīksā*, a critiqué cette explication et en même temps a fait faire un progrès considérable à l'interprétation du rite. « Il est bien certain que l'approche des dieux est omineuse : aussi le sacrifiant se prémunit-il contre elle, en devenant lui-même, par la *dīksā* « l'un des divinités » (*sic*), mais comment la *dīksā* lui confère-t-elle cet exorbitant privilège, sinon précisément — son rituel en fait foi — en accumulant en lui la plus grande somme possible de cette chaleur qui est l'attribut insigne des personnages thermiques que sont les dieux supérieurs ? Quant au motif de l'extase, les textes ne nous en disent rien, et pour cause : personnellement, le sacrifiant n'en a que faire, il n'est qu'un vulgaire laïque qui ne saurait acquérir de science supérieure et qui n'en a pas besoin pour jouer son rôle, puisque ce rôle se borne à exécuter docilement dans le sacrifice ce que lui font dire et faire les officiants qui d'un bout à l'autre le guident par la main. »

Après avoir ainsi critiqué la théorie d'Oldenberg, V. Henry essaie d'expliquer la *dīksā* en partant de la simple constatation que la chaleur est principe de vie. « Le sacrifiant se confine dans une hutte : c'est pour que le vent ne lui enlève rien de sa chaleur. Il se couvre d'une peau d'antilope noire : c'est

(1) OLDENBERG, *La Religion du Véda*, trad. Henry, p. 342-343 et p. 342,

n. 2

(2) *Physique Védique*, J. A., 1905, II, p. 404 et suiv., et cf. V. HENRY et CALAND, *L'Agnistoma*.

pour la concentrer et l'accroître, s'il transpire à ce régime, il dira une prière. Il ne se nourrit que de lait, aliment naturellement chaud de la chaleur vitale elle-même. Ce lait est cuit et, du moins vers la fin de l'épreuve, à peu près aussi chaud qu'on le peut supporter. Le patient « retient sa voix » c'est qu'en parlant il émet du *prāna*, et que le *prāna* est identique ou intimement associé au *tapas*. Pour la même raison, il ne doit point cracher, car tout ce qui est en lui fait partie intégrante de son *tapas*, dont rien ne doit se perdre, à telles enseignes qu'on lui prescrit une pénitence pour chacune de ses excréments. Peut-être, pour mettre à l'épreuve notre critérium, voudra-t-on savoir de surcroît pourquoi le futur sacrifiant doit, s'il lui démange, ne se gratter qu'avec une corne d'antilope suspendue à sa ceinture. La notion de chaleur appelle irrésistiblement celle des entités thermiques, dont la plus grande est le dieu-soleil. Le sacrifiant est un embryon chaleureux recouvert d'une peau noire, le soleil aussi, avant son lever, dans une enveloppe de ténèbres. Tout à l'heure l'un et l'autre se lèveront pleins de vie, dépouillant leur vêtement sombre. D'autre part, si c'est de force génératrice qu'il s'agit, on sait quelle est à cet égard la réputation méritée du bouc et de ses congénères, si c'est de chaleur solaire, le soleil est une antilope, et le sacrifiant aussi par conséquent, à preuve son pelage du moment. Or il ne faut pas une longue observation pour s'apercevoir que les capridés se grattent avec leur corne. Concluons donc le sacrifiant ne doit se gratter qu'avec une corne d'antilope »

Tout occupé qu'il était à prouver contre Oldenberg l'origine aryenne de la *dīksā*, V. Henry n'a pas bien vu que certains de ses arguments pouvaient se retourner contre lui. Sans doute a-t-il eu raison de prendre pour point de départ la constatation que la chaleur est principe de vie. Mais cette idée simple est commune aux populations sauvages et à la civilisation

védique. De même, et V Henry nous en avertit en note, le « symbolisme qui représente le rayonnement solaire par un animal fauve et cornu » est connu dans bien des pays ⁽¹⁾. Faut-il donc renoncer à choisir entre la théorie de l'origine aryenne et celle de l'origine anaryenne de la *dīksā* ?

V Henry était sur la bonne route quand il écrivait que la *dīksā* accumule dans le sacrifiant « la plus grande somme possible de cette chaleur qui est l'attribut insigne des personnages thermiques que sont les dieux supérieurs ». C'est là en effet le fait capital : la *dīksā* était primitivement destinée à faire de celui qui s'y soumettait l'égal des dieux supérieurs. Or en étudiant, indépendamment de la *dīksā*, les idées religieuses des populations anaryennes du Penjab, on vient de voir que le *śarabha* s'était changé en un Cerf d'or, figure du dieu suprême, et incarnation du roi divin.

On aperçoit maintenant des analogies certaines entre la *dīksā* et le cérémonial de la consécration des rois. L'une et l'autre réalisent l'apothéose d'un mortel qu'elles changent en un cervidé chaleureux afin de l'égaliser au soleil. Il est donc tentant d'assigner la même origine aux deux cérémonies. Toutefois cette assimilation ne va pas sans difficultés.

Est-il possible que certains rites, qui faisaient partie tout d'abord d'un cérémonial d'investiture, se soient transformés en une épreuve préliminaire au sacrifice de *soma* ? Nous avons déjà supposé que le rite consistant à tourner la roue pendant la proclamation d'un roi avait fini par entrer dans le rituel domestique. La formule qui était chantée à cette occasion nous fournit encore une indication précieuse. « Yaugandhari est notre roi », chantait-on chez les Sālva. « Soma est notre roi », disait-on chez les brahmanes ⁽²⁾. La royauté de Soma ex-

(1) *J A*, 1905, II, p. 408, n. 1.

(2) *Mantrapāṭha*, II, 11, 13, cf. *Hir*, II, 1, 3, *Āśv*, I, 14, 7, *Pār*, I, 15, 8.

plique suffisamment le transfert de certains éléments rituels d'une cérémonie dans l'autre. On comprend que les brahmanes, désireux de rehausser la pompe de l'*agnistoma*, aient eu recours à d'anciennes pratiques très solennelles.

Malgré cette transposition, il ne semble pas que la *dīkṣā* se soit modifiée profondément. Elle est restée ce qu'elle paraît avoir été dès l'origine : une épreuve préparatoire à une grande fête religieuse. Elle identifie le fidèle au soleil, elle représente la vie du *śarabha* embryonnaire prêt à renaître avant son ascension dans la lumière.

En somme, la cérémonie d'investiture des anciens Cakravartin consistait probablement en un grand drame liturgique, qui se diversifiait suivant les régions, dont nous n'avons nulle part une description complète, mais dont on peut reconstituer les épisodes principaux. Le premier acte était sans doute la veillée préparatoire à la chasse royale, il paraît s'être transformé en une épreuve préliminaire au sacrifice de *soma*. D'autres épisodes se sont également incorporés dans les sacrifices brahmaniques : *asvamedha*, *vājapeya*, etc., tandis que certaines scènes, qui avaient cessé d'être jouées, ne nous sont plus connues que par des contes.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 11 JANVIER 1929

La séance est ouverte à 5 heures, sous la présidence de M. Sylvain LÉVI, *président*

Etaient présents

M^{lles} GALLAUD, LALOU, princesse MURAT, M^{me} STCHOUPAK, MM BAS-MADJIAN, BOUVAT, CONTENAU, DUSSAUD, EISLER, FADDEGON, FERRAND, HUMBERT, JEAN, LEFLVRE-PONTALIS, MACLER, DE MAYDELL, MEILLET, MINORSKY, NAU, NIKITINE, NYBERG, RIZA NOUR BEY, DES ROTOURS, SAUBIN, SIDERSKY, VOSY-BOURBON, *membres*, BENVENISTE, *secrétaire*

Le procès-verbal de la séance du 14 décembre 1920 est lu et adopté

Est élu membre de la Société

M J BARTHOUX, présenté par MM FOUCHER et FERRAND

M NAU rappelle à l'occasion de Job, xxxix, 13, qu'on a vu dans ce verset deux oiseaux mythiques le Kenpai-Safohîn chez les Syriens (ancêtre de l'Anka et du Ruχ) et le coq sauvage dans le Talmud Il signale les différentes mentions du premier que l'on trouve dans la littérature syriaque

Observations de MM LÉVI, EISLER, FERRAND et SIDERSKY

La séance est levée à 6 heures et demie

SÉANCE DU 8 FÉVRIER 1929

La séance est ouverte à 5 heures, sous la présidence de M. SYLVAIN LEVI, *président*

Etaient présents

M^{lles} GALLAUD, LALOU, princesse MURAT, M^{me} STCHOUPAK MM AESKOLY-WEINTRAUB, BARTHOUX, BÉRIDZÉ BLOCH, BOREUX BOUVAT, COHEN, CONTENTAU, FADDEGON, FERRAND, GIESELER, HANNIBAL, LÉLÉVEF-PONTALIS, MARÇAIS, MEILLET, MORET, NYBERG, PILLIOI, DES ROTOURS, SAUBIN, SIDERSKY, TAKAICHVILI, VOSY-BOURBON, *membres*, BENVINISTE, *secrétaire*

Le procès-verbal de la séance du 11 janvier 1929 est lu et adopté
Est élu membre de la Société

M. H. R. DIWEKAR, présenté par M^{me} STCHOUPAK et M. FOUCHER

M. LE PRÉSIDENT rend hommage à la mémoire de deux membres éminents, récemment décédés. M. AYMONIER, doyen du Conseil de la Société, dont l'activité scientifique a embrassé, sous la plupart de ses aspects, le passé de l'Indochine et s'est employée avec tant d'énergie à la fondation de l'École Coloniale, M. AUROUSSLAU, directeur de l'École française d'Extrême-Orient, qui disparaît, jeune encore, en laissant une série de travaux qui l'ont classé parmi les meilleurs sinologues.

M. MINORSKY signale brièvement à la Société la découverte, par un savant russe, de nouvelles inscriptions pehlevies à Deibend (Voir l'Annexe au procès-verbal).

M. J. BARTHOUX retrace devant la Société la marche de ses recherches archéologiques en Afghanistan. Arrivé à Kabul en 1925, il débute par quelques fouilles dans le Kapiça, puis entreprend l'exploration du Badakhsān après une tentative infructueuse de recherches au voisinage de Djellalabad. Par Bāmīyān, il gagne le Turkestan, relevant sur son itinéraire les vestiges qu'il rencontre des anciennes occupations. Trois importantes stations sont repérées dans le Turkestan, et, dans le Badakhsān, les emplacements des anciennes mines de rubis balais et de lapis-lazuli. De retour, il engage de nouvelles fouilles à Hadda et c'est le résultat de ces dernières, ainsi que de ses méthodes, qu'il expose à la Société.

La séance est levée à 6 heures et demie

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL

DÉCOUVERTE D'INSCRIPTIONS PEHLEVIES À DERBEND

On sait que le nombre des documents épigraphiques en moyen persan est extrêmement restreint. M. Herzfeld a récemment donné une nouvelle édition de treize inscriptions principales dont il a tiré des enseignements aussi importants que variés.

Nos confrères, les iranaisants surtout, seront contents d'apprendre qu'une nouvelle série d'inscriptions sassanides a été découverte dans une région entièrement négligée jusqu'à présent, notamment à Derbend au Daghestan. Les trouvailles ont été faites au cours de plusieurs expéditions organisées par MM. Pakhomov, Orbeli et Spasski dans l'été de 1928.

Près du célèbre mur de Derbend, — lequel également a été soumis à un nouvel examen archéologique, — on a trouvé une dizaine d'inscriptions pehlevies, chacune de 5 à 7 lignes, et une autre dizaine d'inscriptions, d'une ligne seulement. Selon une communication personnelle de M. Pakhomov, connaisseur émérite de la numismatique caucasienne, les inscriptions doivent appartenir au VII^e siècle de notre ère, époque pour laquelle les documents épigraphiques faisaient encore défaut. Les inscriptions vont paraître prochainement dans les publications de la Société scientifique de Bakou ⁽¹⁾.

L'existence des inscriptions était connue d'explorateurs tels que Bartholomaei, Khanykov, Komarov, mais tantôt leurs copies étaient mauvaises, tantôt les matériaux recueillis ont été égarés à la suite de la mort de ces savants, et jusqu'en 1928 personne n'avait reparlé de ces monuments ⁽²⁾.

(1) Le travail de M. Pakhomov, accompagné du déchiffrement préliminaire des inscriptions par notre confrère M. H. S. Nyberg, a paru dans les *Lvestiya obšč. obščedov i izučeniya Azerbajdžana*, 1929, n° 8, fasc. V, 34 pages (avec un résumé en français).

(2) Un calque médiocre de l'une de ces inscriptions, trouvée en 1852 par Bartholomaei, a été publié par Khanykov dans son édition du volume VIII de *Erkunde* de K. Ritter, publié par la Société de géographie de Russie. Saint-Petersbourg, 1874, p. 500.

Les trouvailles de Derbend auront une importance capitale pour l'étude de l'influence des Sassanides au Daghestan. Pour n'en citer qu'un exemple, les pierres gravées existant dans le village Kobeči⁽¹⁾, près de Derbend, portent des traces indubitables d'influences sassanides⁽²⁾.

V MINORSKY

SÉANCE DU 8 MARS 1929

La séance est ouverte à 5 heures, sous la présidence de M. Sylvain LÉVI, *président*.

Etaient présents

M^{lles} GALLAUD, HOMBURGER, MM. ALIOTE DE LA FUYE, BASMADJIAN, BOUVAT, DIWEKAR, EISLER, FADDIGON, FERRAND, GROUSSI, HADJIBI YLI, JEAN, MACLER, MADROLLE, MARCAIS, G. MASPIRO, MITILIT, MINORSKY, NAU, NILITINE, NYBERG, PÉRILOT, RENOU, DES ROTOURS, SIDERSKY, STERN, TOPTCHIBACHY, VOSY-BOURBON, *membres*, BENVENISTE, *secrétaire*.

Le procès-verbal de la séance du 8 février est lu et adopté.

Est élue membre de la Société

M^{me} de CROY, présentée par MM. ELISLÉV et GROUSSI.

Au nom de M. FOUCHER, souffrant, M. Sylvain LÉVI informe la Société que l'édition, avec traduction, des Upanisads, établie par M. SENART, servira d'amorce à une série de textes orientaux édités et traduits sur le modèle de la collection classique Guillaume Budé.

M. EISLER essaye de déterminer les origines babyloniennes du culte rendu dans l'Iran au dieu du temps (Zruvân), en prenant pour point de départ l'étude de M. NYBERG (*Z D M G*, 1928).

Observations de MM. NYBERG, SIDERSKY, MARCAIS.

M. Sylvain LÉVI résume le conte de la pesée de l'éléphant rapporté

(1) Kubeči correspond aux Zirih-garan «fabricants de cuirasses» des auteurs musulmans, cf. le *Tuhfat al-albâb* de Gharnâli, *Jas*, 1925, vol. 107, p. 84-85. En turk, *kube* veut dire «cuirasse».

(2) Voir N. IAKOVLEV, *Etudes sur le Caucase septentrional*, *Jas*, 1926, vol. 109, p. 116.

dans l'Inde par une tradition jaina et en Chine par une tradition bouddhique

La séance est levée à 6 heures et quart

Nécrologie

MOHAMMED BEN CHENEB

La section orientaliste de la Faculté des Lettres de l'Université d'Alger vient de perdre l'un de ses professeurs les plus actifs et les plus distingués. Mohammed ben Cheneb est mort le 6 février 1929. A ses obsèques, qui ont eu lieu à Alger le 7 février, assistaient les principales personnalités françaises de l'Université et de l'Administration, ainsi que de nombreux amis du défunt, Français et Indigènes musulmans. Au cimetière de Sidi 'Abdarrahmân at-ta'âlîbi, à côté de la Médersa, où il fut enterré, plusieurs discours ont été prononcés, par MM. Martino, doyen de la Faculté des Lettres, et Yver, professeur, ainsi que par les représentants de l'Administration et des amis indigènes du défunt.

Chacun des orateurs, de son point de vue, a porté sur M. ben Cheneb un jugement flatteur, tous ont rappelé ce que fut le professeur, dévoué à sa fonction et à ses élèves, le savant infatigable, l'homme serviable et bienveillant qui disparaît après une existence entièrement consacrée à l'étude de la langue arabe et de l'Islâm, suivant les conceptions et les exigences de la science moderne.

Mohammed ben Cheneb appartenait à une vieille famille indigène de Médéa. Il était né à Damiette, aux environs de cette ville, en 1869, et c'est à Médéa, à l'école primaire, qu'il avait appris le français. Laissant à ses parents et à ses frères le soin de gérer le petit domaine agricole, patrimoine familial, il avait préféré suivre sa vocation pour l'enseignement.

À 19 ans, à sa sortie de l'École normale d'Alger, il était nommé instituteur primaire (1888). Il employait aussitôt les rares loisirs que lui laissait sa fonction à l'étude de l'arabe classique et obtenait en 1894 le diplôme d'arabe de l'École supérieure des Lettres d'Alger. La puissance de travail et l'intelligence de ben Cheneb avaient frappé son maître, René Basset, qui, la même année, l'attachait à l'École supérieure des

Lettres en qualité de chargé de conférences d'arabe Ben Cheneb, qui avait la conception européenne des études arabes et islamiques, avait bientôt compris que pour de telles études il fallait ajouter à une parfaite connaissance de l'arabe classique et du français, une culture générale comportant aussi la pratique du turk, du persan, du latin et des principales langues européennes. Grâce à sa volonté, il parvint à lire convenablement, dans ces langues si diverses, les ouvrages des spécialistes en Islām et en littérature arabe, à se familiariser avec les méthodes de travail pratiquées par la science européenne moderne, avec la bibliographie et la critique des sources qu'il utilisait dans ses travaux d'édudition.

C'est surtout à partir du moment où il quitte la fonction trop absorbante d'instituteur pour celle de professeur à la Médersa de Constantine (1898), puis d'Alger (1901) qu'il est à même de fournir un travail personnel intense et soutenu.

Jusque-là il n'avait guère publié que de brefs articles, comme *La plantation à frais communs en droit mulékite*⁽¹⁾, des *Notions de pédagogie musulmane*⁽²⁾, le texte arabe et la traduction d'un *Itinéraire de Tlemcen à La Mecque*⁽³⁾, par le cheikh ben Messaib, une *Lettre d'Al-Ghazzali sur l'éducation des enfants*⁽⁴⁾.

En 1905 il fait vraiment son entrée dans le monde savant des arabes, au Congrès des Orientalistes (14^e congrès) qui se tient à Alger cette année-là, en prenant une part active aux réunions. Il y resume une érudite communication⁽⁵⁾, qui tient près de 400 pages dans le *Recueil des Actes du Congrès* et dans laquelle il donne la biographie de 360 savants maghrébins, mentionnés dans l'Idjāza du cheikh Abd-al-Qādir al-Fāsī, sans omettre pour chacun d'eux, traditionnistes, exégètes, grammairiens, littérateurs, théologiens, juristes, mystiques, de précieuses références bibliographiques. A l'occasion de ce même congrès, dans le *Recueil de mémoires et de textes publié par les professeurs de l'École des Lettres et des Médersas d'Algérie*, il avait fait imprimer une note sur *La transmission du recueil des traditions de Bokhary aux habitants d'Alger*⁽⁶⁾.

Dès lors ben Cheneb ne cesse de publier, avec une activité et un savoir

(1) Dans la *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de droit et de législation* (1895).

(2) *Revue africaine* de 1897, p. 267 et suiv.

(3) *Revue africaine* de 1900, p. 261 à 282.

(4) *Revue africaine* de 1901, p. 101 à 110.

(5) Étude sur les personnages mentionnés dans l'Idjāza d'El-Fāsī (*Actes du XIV^e congrès des orientalistes*, t. IV, p. 168 à 560, Paris, Leroux, 1908).

(6) Un volume in-8°, Alger, Fontana, 1905, p. 99 à 116.

remarquables, des notes, des études originales, des textes arabes, des traductions annotées, sur divers sujets, apportant par là une importante contribution aux travaux de l'École algérienne des arabisants et des islamisants

Sa connaissance de l'arabe classique et de la bibliographie le désignait surtout pour donner des éditions critiques de textes arabes, dont il publia souvent la traduction française, et pour analyser le contenu de manuscrits arabes. Ce fut à cette tâche utile qu'il consacra principalement son effort

En 1906 il publiait dans le *Journal asiatique* une étude sur un manuscrit des *Tabaqāt 'ulamā Ifrīqīyya*, manuscrit qu'il devait éditer plus tard ainsi qu'une traduction ⁽¹⁾, si utile à la connaissance de la littérature, du droit et de la société musulmane au Maghrib sous les Aghlabites (IX^e siècle de notre ère)

En 1908, il donne un résumé analytique de deux manuscrits arabes rapportés par E. Doutté de la Zaouïya de Tāmeslouhet ⁽²⁾

Dans l'enquête poursuivie avec ardeur par l'École des Lettres et ensuite par la Faculté d'Alger, sur les documents arabes et les manuscrits à publier, ben Cheneb sait l'importance des inventaires et des catalogues de manuscrits. Aussi bien fait-il imprimer à Alger en 1905 le *Catalogue des manuscrits arabes de la Grande Mosquée d'Alger*

En formant ses étudiants de Médersa et ceux de la Faculté d'Alger où il est nommé professeur à partir de 1924 (après avoir passé le doctorat ès lettres en 1922), ben Cheneb s'était aperçu de la nécessité de familiariser les débutants avec les abréviations employées par les auteurs arabes dans leurs écrits. Dans ce but il a publié une *Liste des abréviations employées par les auteurs arabes* ⁽³⁾. C'est aussi pour faciliter l'étude de la poésie, de la métrique et de la prosodie, — si compliquée quand on l'aborde dans les traités didactiques d'auteurs arabes — que ben Cheneb a condensé dans un livret de 117 pages, les règles indispensables à cette étude, sous une forme claire et une ordonnance méthodique ⁽⁴⁾

(1) *Classes des savants de l'Ifrīqīyya* par Abu l'Arab Mohammed et Mohammed ben Al-Hārīt, texte arabe, 300 pages, en 1915, traduction française, 416 pages, en 1920, 2 vol in-8°, Paris, Leroux

(2) *Notice sur deux manuscrits sur les chérifs de la Zāwīya de Tameslouhet*, in *Rev. afr.*, 1908, 1^{er} trimestre, p. 105 à 114

(3) *Revue africaine*, 1920, p. 134-138

(4) *Tohfāt ul-ādab fi mizān aš'ār-i-l-'arab* (1 vol. de 112^e pages, Alger, Fontana, 1896),

Mais, encore une fois, c'est dans un travail de publication de textes utiles et de traductions que ben Cheneb a surtout marqué sa haute valeur. C'est lui qui a inauguré, en 1925, la publication de textes arabes littéraires et historiques par la Faculté des Lettres d'Alger, en une collection intitulée *Bibliotheca arabica*. Il a commencé par l'édition critique, avec commentaire, du *Diwān* de Alqama ben 'Abada (1925), suivie de celle du *Diwān* de 'Orwa ben al-Waid (1926), puis, d'après trois manuscrits, de celle du traité de grammaire d'Az-Zadjjādī, intitulé *'Al-Djūmal*.

N'avait-il pas montré d'ailleurs que la poésie arabe était sa principale spécialité en publiant en 1922, comme thèse de doctorat ès Lettres, le texte et la traduction du *Diwān* d'Abū Dolāma⁽¹⁾ ? Il avait fait précéder cette traduction d'une préface qui est un bref, mais substantiel et vivant tableau de la langue et de la littérature arabes au temps des Omayyades et des premiers 'Abbassides, à l'époque justement du poète de cour Abū Dolāma.

D'autres genres poétiques avaient retenu son attention, comme par exemple un *Poème en l'honneur du Prophète*⁽²⁾ et un *Poème didactique sur le féminin*⁽³⁾.

D'importants livres d'auteurs arabes, sur l'histoire, la géographie, les voyages, des recueils biographiques et hagiographiques dont quelques bibliothèques possédaient des manuscrits, méritaient eux aussi d'être rendus plus accessibles. Ben Cheneb en fit éditer plusieurs et en traduisit quelques-uns. Il nous donne ainsi successivement outre *Un itinéraire de Tlemcen à la Mekke*, déjà cité plus haut, *Un voyage au Hidjāz*⁽⁴⁾, quatre *Dictionnaires biographiques de savants et de saints*⁽⁵⁾, une *Contri-*

(1) Abū Dolāma, poète bouffon de la Cour des premiers califes 'abbassides, Alger, Carbonel, 1922.

(2) Texte et traduction, dans la *Revue africaine*, 1910, p. 182-190.

(3) Dans la *Zeits für Assyriologie*, 1911, t. XXVI, p. 359-381.

(4) Al-Wurtulani, *Rihla*, intitulée *Nozhat ul andār fi fadl'ilmattārīhi wal-ahbar*, texte arabe, 1 volume, grand in-8° de 220 pages, Alger, Fontana, 1908.

(5) 1° Ibn Maryem, *Al-Busian fi dhikr ul-awliyyā' wa-l-'Ulamā bi Tihmsān*, Alger, Murad Turki, 1908, 1 volume de texte arabe, de 315 pages + 65 pages d'index, 2° Al-Ghobri, *'Onwān ud-du'āya fi 'Ulamā' Budjāya*, Alger, Murad Turki, 1910, 1 volume de texte arabe, de 236 pages + 8 pages, 3° *Classes des savants* (ci-devant cité), 4° premier volume de la *Takmilat-ussila* d'Ibn al-Abbār (texte arabe, en collaboration avec A. Bel), 1 volume, in 8° de 22 + 468 pages, Alger, Fontana, 1920.

buton a l'histoire de la Sicile ⁽¹⁾, une importante *Chronique des souverains mérinides* ⁽²⁾

Il sait la place qu'occupent dans la société indigène de ce pays les dictons et les proverbes. Nos musulmans nord africains ne disent-ils pas qu'un discours est sans saveur s'il n'est émaillé de maximes sentencieuses (*al klām blā manā messūs*)? Et puis ces maximes ne peignent-elles pas bien souvent quelque chose de la psychologie des peuples qui les emploient? Ben Cheneb a réuni, classé, publié, traduit et commenté, en trois volumes, le nombre respectable de 3127 de ces proverbes, en indiquant aussi pour chacun d'eux les références aux auteurs qui les ont cités ⁽³⁾

Dans le même ordre d'idées, il a publié aussi une intéressante et copieuse note sur *Le nombre Trois chez les Arabes* ⁽⁴⁾ et son emploi dans les diverses manifestations de la vie, de la croyance, de la langue, du droit, de la religion. Il y a joint une traduction du chapitre sur le nombre trois dans le *Bard al-Ākbād fī-l-ādad* de At-ta'ālībī, ainsi que des extraits des poètes anteislamiques et autres sur le même sujet, et les proverbes dans lesquels le nombre trois joue un rôle

Signalons encore, parmi ses travaux, les suivants qui confirment si bien l'étendue et la variété de sa culture islamique et arabe

Pour la langue arabe on lui doit d'utiles notes, comme *L'origine du mot chāchīyya* (in *Rev Afr*, 1907, p. 55 et suiv.), des *Observations sur l'emploi du mot tellīs* (*Rev Afr*, 1912, p. 566-570), un inventaire des *Mots turks et persans conservés dans le parler algérien* (un vol. in 8° de 87 pages, Alger, 1922)

Outre les textes et les traductions d'ouvrages sur l'histoire, cités plus haut, ben Cheneb a donné encore dans ce domaine, des *Notes chronologiques, principalement sur la conquête de l'Espagne par les chrétiens* (in *Mélanges René Basset*, t. I, p. 69-77, in-8°, Paris — Leroux, 1923)

Dans le domaine de la poésie populaire moderne, on mentionnera le texte, avec traduction annotée, d'un poème du cheikh algérois Moham-

(1) *Additions a la Bibliotheca arabo-sicula* (Centenario Amari, t. I, p. 241-276, Palerme, 1910)

(2) *Chronique anonyme des Mérinides*, texte arabe, 1 volume in-8° de 235 pages, Alger, Carbonel, 1921

(3) *Proverbes arabes de l'Algérie et du Maghreb* (3 volumes in-8°, Paris, Leroux, 1904 à 1907, de 304 + 310 + 324 pages)

(4) *Du nombre Trois chez les Arabes*, *Rev afr* 1926, 74 pages

med ben Ismaïl (mort vers 1870) sous le titre *La guerre de Crimée et les Algériens* (*Rev afr*, 1907, p 169 à 220)

Dans le domaine bibliographique il a publié, en collaboration avec M Lévi-Provençal, un *Essai de répertoire chronologique des éditions de Fés* (*Rev afr*, 1921, p 158-173, 275-290, 1922, p 171-185, 333-347)

Enfin, pour l'histoire littéraire, à propos de l'étude du savant espagnol M Asin Palacios, *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia*, qui a tant fait couler d'encre entre partisans et adversaires de la thèse de l'éminent arabisant madrilène, ben Cheneb a donné un très substantiel article à l'appui des assertions de M Asin, sous le titre *Sources musulmanes dans la «Divine Comédie»* (*in Rev afr*, 1919, p 482-493)

Tel est, sommairement exposé, le bilan de l'œuvre scientifique et le résumé de la belle existence de travail de Mohammed ben Cheneb. On peut répéter, avec M P Martino, doyen de la Faculté des Lettres d'Alger, «vraiment la carrière de M ben Cheneb est une de celles que notre démocratie française aime à proposer en exemple, comme témoignage de ce que peuvent l'intelligence, la volonté, le travail, pour pousser un homme des plus humbles emplois aux plus hauts » et plus loin, faisant allusion à sa nomination de professeur d'arabe moderne à la Faculté, le doyen disait encore «Pour nous, ses collègues, qui avions proposé le nouveau professeur, pourvu des titres requis, connu depuis longtemps par ses travaux, estimé des orientalistes de France, d'Europe, d'Amérique et d'Asie, nous savions non seulement que nous faisions le meilleur choix, mais aussi que nous interprétions une forte volonté française celle de ne connaître aucune distinction d'origine, de classe sociale, de race ou de religion, quand il faut désigner ceux qui sont les plus dignes d'enseigner la jeunesse et de prendre part à cette recherche du vrai, qui est la passion des universités françaises»

Ben Cheneb a honoré la science française et l'école orientaliste algérienne qui l'a formé et dont il a été ensuite l'un des distingués représentants, l'un des meilleurs maîtres, il a honoré la France dont il fut, sur ce sol algérien, l'un des plus illustres enfants d'adoption et aussi l'un des plus reconnaissants

Fidèle à la religion, au costume même de ses pères, ben Cheneb, pour ne pas renier les traditions de l'Islâm n'avait pas jugé devoir se faire naturaliser français, ce qui l'aurait obligé à abandonner la législation canonique musulmane et son statut personnel. Il n'en était pas moins profondément français de cœur. Il avait compris que l'avenir de ses coreligionnaires algériens n'était pas dans une assimilation poli-

tique prématurée, tant qu'elle ne serait pas précédée par une évolution matérielle, intellectuelle et morale⁽¹⁾ capable de hausser les indigènes au niveau du concept familial et social de l'Europe moderne. Aussi bien s'était-il tenu en dehors et au-dessus des discussions politiques et des ambitions électorales, si chères à tant d'indigènes algériens. Il avait jugé plus utile de manifester autrement son attachement à la France et à ses maîtres en employant son activité féconde et son savoir à une œuvre de science française dans les études islamiques en Afrique du Nord. « Il ne songeait point, disait encore M. Martino, à flatter, par de faciles paroles, la France qui lui réservait un si bon accueil, et nous aurions été fâchés qu'il le fit. Il ne songeait point à offrir d'inutiles concessions et nous ne les lui demandions point. Sa finesse native devinait, sans beaucoup d'effort, nos pensées intimes et nos susceptibilités profondes, il était reconnaissant qu'on comprît et qu'on respectât les siennes ».

La haute administration universitaire avait reconnu ses mérites en le nommant successivement dans des chaires enviées des Médersas et de la Faculté d'Alger, en le chargeant de missions d'étude en Afrique du Nord, en lui faisant donner, en 1922, la croix de la Légion d'Honneur, en le déléguant, en 1928, pour représenter la science islamique africaine au Congrès des orientalistes d'Oxford.

Quant aux savants orientalistes du monde entier, avec qui il était en rapport, ils savaient trouver en lui le confrère averti, obligeant, toujours prêt à rendre service, il avait gagné leur estime et leur sympathie.

Pour nous, ses amis, ses collègues, nous mesurons avec tristesse, l'étendue du vide que sa mort fait dans nos rangs, la perte si grande que font ses chers élèves de la Faculté et la Section orientaliste de l'Université d'Alger.

Alfred BEL

⁽¹⁾ Il y fait allusion, à propos de la civilisation abbasside, dans sa préface (p. 1) de l'édition du *Divān* d'Abū Dolama.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

ÉTUDES ÉTHIOPIENNES.

Les lecteurs qui suivent les comptes rendus du *Journal asiatique* ont pu constater que les études éthiopiennes se sont augmentées régulièrement de divers ouvrages au cours des années de ces dernières décades.

Il est utile de signaler ici que dans un espace de dix-huit mois à peu près il a paru plusieurs gros ouvrages d'ensemble et différentes œuvres de détail qui marquent une étape dans ces études. Plusieurs causes ont concouru à cet événement. D'une manière générale l'Abyssinie, se rapprochant de l'Europe, entrant dans la Société des Nations, envoyant en Europe son Regent (le Ras, maintenant Roi Tafari) ainsi que plusieurs gouverneurs de province et, depuis, installant des représentants permanents, commençant elle-même à éditer des livres et des journaux, attire les préoccupations de cercles plus larges que celui des spécialistes. C'est au même moment que Sir A. Wallis Budge, dans sa studieuse retraite, met la dernière main à des ouvrages depuis longtemps en chantier, que M. G. Conti Rossini peut enfin trouver le temps de rédiger une somme des connaissances historiques qu'il a élaborées au milieu de tant d'occupations, qu'on éprouve le besoin de rassembler la bibliographie abyssine, que l'Amérique, préoccupée de ne négliger aucun ordre d'études veut là aussi marquer sa place.

C'est donc pour marquer cette étape que divers titres ont été réunis ici, les uns accompagnés d'observations assez étendues, les autres indiqués avec un jugement bref, soit qu'il s'agisse de contributions de détail, soit que des comptes rendus détaillés aient été plus à leur place.

ailleurs, en raison des sujets traités Il ne s'agit pas d'une bibliographie complète pour la période considérée

Bibliographie On possède une bonne bibliographie d'ensemble sur l'Abyssinie, à peu près complète jusqu'à 1891, celle de Fumagalli (2758 numéros) Des bibliographies plus ou moins complètes portant sur de petites périodes se sont succédées depuis, jusqu'à l'une des plus étendues, celle de M. Conti Rossini dans *Ævum* qui est signalée dans le présent fascicule de ce journal, p. 381 M. Silvio Zanutto, bibliothécaire du Ministère italien des Colonies a entrepris de continuer l'œuvre de Fumagalli par un nouvel ouvrage d'ensemble, et il a pris l'heureuse décision de le publier par fascicules Celui qui est relatif à la bibliographie elle-même vient de paraître (avec 80 numéros)⁽¹⁾ Le soin avec lequel il est fait permet de bien augurer de la suite

L'entreprise de S. Zanutto avait été devancée dans une certaine mesure par M. George F. Black, bibliothécaire de la Bibliothèque publique de New-York qui a catalogué le riche fonds éthiopien de cette bibliothèque⁽²⁾, catalogue systématique, avec introduction d'une part, index de l'autre, et de nombreuses indications à propos des ouvrages cités c'est à la fois une reprise et une suite de Fumagalli Naturellement il ne s'agit pas d'une bibliographie exhaustive, puisqu'on s'est borné aux ouvrages présents dans une bibliothèque déterminée D'autre part l'auteur a heureusement catalogué, à leur place, dans le classement systématique, de nombreux fragments, non seulement en indiquant le détail des ouvrages composites relatifs à l'Abyssinie, mais en faisant figurer des chapitres concernant l'Abyssinie dans des ouvrages consacrés à divers sujets et dans le titre desquels l'Abyssinie ne figure pas C'est là un travail technique de bibliographie et bibliothécaire dont on sera reconnaissant à M. Black Malheureusement il a négligé de faire revoir son ouvrage par quelque éthiopisant, faute de quoi, il a commis des bévues de détail qui déparent aussi bien l'introduction que le corps du volume, la plupart sont dues à l'ignorance des langues éthiopiennes Exemples p. 15, les recherches de M. Grébaut en Éthiopie étaient faites pour la

⁽¹⁾ Silvio ZANUTTO, *Bibliografia etiopica* in continuazione alla «bibliografia etiopica» di G. Fumagalli Primo contributo *Bibliografia*, Rome, s. d. [1929], in-8°, 36 pages

⁽²⁾ *Etiopica and Amharica*, A list of works in The New-York public Library compiled by George F. Black, Ph. D., New-York, 1928, in-8°, 87 pages, 2 planches.

Bibliothèque Vaticane (et non *Nationale*), p. 63, sous Barth, *Bible stories*, au lieu de *kabludanā kadūs kīdan*, lire *ka-bālūyannā qaddūs kīdān* «de l'Ancien et du Saint Pacte [de l'Ancien et du Nouveau Testament], etc. Certains ouvrages figurent à de mauvais endroits dans le classement systématique, ainsi, p. 61, les notices historiques du moine Pawlos qui ont été publiées par M. Conti Rossini ne sont pas à leur place dans l'hagiographie.

Une bibliographie éthiopienne encore est annoncée dans les *Oriental research series*, par M. Hyatt (voir plus loin, p. 374). Il est à espérer que la parution de la bibliographie de M. Zanutto, tellement mieux préparée à cette tâche, empêchera la réalisation de cette entreprise chanceuse.

Histoire éthiopienne. Depuis longtemps on attendait de M. Conti Rossini, l'auteur de tant d'études partielles, infatigable explorateur des archives éthiopiennes, prospecteur de tous les filons éthiopiens dans les littératures voisines, une synthèse que seul il pouvait donner. La partie la plus importante de l'œuvre, la plus difficile à réaliser, celle qui concerne les origines et le moyen âge, est devant nos yeux⁽¹⁾. L'attente n'est pas déçue, même le lecteur des œuvres de M. Conti Rossini trouve ici du nouveau, non pas seulement par la mise en place des documents déjà publiés, mais par l'apport de nouveaux faits encore. Désormais les historiens de l'Orient, les historiens en général sauront où trouver réunis, sous une forme solide et claire, les faits qui concernent l'histoire d'Abyssinie, y compris les notions sur le pays, ses habitants variés, leurs croyances et coutumes principales, avec de nombreuses illustrations, les données des historiens anciens et des historiens arabes sont utilisées au mieux, avec des cartes. Enfin l'ouvrage est tel qu'aujourd'hui on ne pouvait le demander plus achevé.

Est-ce à dire qu'il n'y a aucun regret à exprimer? On voudrait que les belles marges de cet ouvrage bien imprimé soient coupées de sous-titres donnant l'essentiel de chaque paragraphe. Les chapitres sont longs et compacts, aucune division ne permet d'y retrouver un renseignement si on ne lit le tout. Cet inconvénient sera sans doute atténué par l'existence d'un index au bout du second volume. Il ne sera pas supprimé. Dans le même esprit on souhaiterait aussi des tableaux, par exemple pour les anciens rois, attestés ou légendaires. Pas plus que de divisions, il

(1) Carlo CONTI ROSSINI, *Storia d'Etiopia*, parte prima *dalle origini all'avvento della dinastia Salomonide* (collection «Africa italiana» du Ministère des colonies italiennes), Milan, 1928, in-4°, 343 pages, 70 planches.

n'y a de références figurent-elles aussi dans le second volume, ou sont-elles réservées à une *Encyclopédie éthiopienne* que M. Conti Rossini avait annoncée par ailleurs? La sûreté de l'érudition de l'auteur n'est pas en cause, lui-même prend soin d'avertir quand il se trouve en face d'une question controversée. Mais il serait utile de savoir pour chaque point particulier si on a un document définitif, si la discussion est encore ouverte et dans ce cas où elle en est, quels sont les points sur lesquels les recherches ultérieures doivent porter spécialement, etc. Sans doute l'auteur aurait très souvent à se référer à lui-même, mais pourquoi en aurait-il la pudeur? Mentionnons à ce propos que le livre, quoique paru en 1928, est en réalité daté par l'auteur d'octobre 1925 — la documentation est donc arrêtée à cette date (à l'exception peut-être de la courte page d'*Addenda*)

Voici maintenant un tout petit nombre d'observations ou suggestions de détail : p. 44, le nom de la femme du roi de Pount, lu Ati ou Atiti, n'est-il pas à comparer, à tout hasard, à la divinité féminine *Atele* des Galla? P. 52, le sistre est sans doute à nommer parmi les survivances égyptiennes possibles en Abyssinie (encore qu'il ait été connu en Mésopotamie très anciennement, comme on le constate dans les récentes fouilles d'Ur, et ait pu être transmis par la civilisation sudarabique). P. 77, les remparts de broussailles sont en usage chez les populations sidama (au moins), plus au Sud que les Agaw. P. 282, le P. Azais est franciscain (capucin), non lazaris. Au sujet de l'origine non avouée des divers monuments explorés par le P. Azais et M. Roger Chambard (quelques-uns après d'autres voyageurs), je récite de l'opinion exprimée dans ce *Journal*, janv.-mars 1927, p. 173-175 pour les colonnes phalliques ou pseudo-phalliques (voir en dernier lieu H. NEUVILLE, *Contribution à l'étude des mégalithes abyssins*, dans l'*Anthropologie*, 1928), il faut penser aux comparaisons du côté de l'Afrique nègre (à ce propos, CONTI ROSSINI, *Storia*, p. 335), pour les dolmens, il faut se souvenir que dans la région où on en trouve il y a des tumuli de grande dimension, et suspendre notre jugement jusqu'à ce qu'on sache si ces tumuli contiennent des dolmens, comme en Bretagne, par exemple.

L'histoire de M. Wallis Budge existe dès maintenant, complète en ses deux volumes, avec ses *excursus* et index⁽¹⁾. Elle est beaucoup plus courte,

(1) SIR E. A. WALLIS BUDGE, *A history of Ethiopia (Nubia-Abyssinia)* according to the hieroglyphic inscriptions of Egypt and Nubia, and the ethiopian chronicles — Londres, 1928, 2 volumes in-8°, xxxviii-675 pages, 49 planches, 33 illustrations dans le texte, 1 carte.

pour la partie correspondante, que celle de M. Conti Rossini, et n'est, comme l'indique clairement le sous-titre, pas conçue de la même manière. Seule la partie concernant la Nubie (p. 1-119) est plus développée, elle est faite d'après une étude de tous les documents indigènes connus. Pour l'histoire d'Abyssinie, l'étude est faite toujours autant que possible d'après les traditions indigènes. La critique et l'éclairement par l'extérieur jouent un rôle restreint. Il se trouve des choses amusantes, comme la dernière en date des listes royales abyssines, établie pour un voyageur anglais par la chancellerie du Régent Tafari, où les périodes anciennes ont été « truffées » de noms égyptiens, dont l'histoire de Maspéro trop utilisée doit être le principal responsable. Pour la période de l'histoire d'Abyssinie qui va du XIII^e au XIX^e siècle, les Chroniques indigènes ont été suivies, comme il y a déjà quelque 150 ans par Bruce, sans que les grandes lignes de l'histoire soient dégagées, pour la période moderne, après l'histoire de Théodios (1852-1868) assez bien connue, les faits n'ont pas été examinés d'assez près. Les notes supplémentaires sur divers sujets (p. 550-632) sont souvent sommaires, la seule importante concerne la magie, avec des indications et documents utiles.

Dans le détail, le travail apparaît trop souvent mal vérifié, étayé sur des sources de valeur insuffisante, bâti dans la réalisation. Quelques exemples d'erreurs et de confusions sont donnés ici à titre d'indication.

P. 123. La superficie de l'Abyssinie actuelle n'est pas de 550 000 kilomètres carrés environ, mais d'environ le double, les provinces ne sont pas toutes gouvernées par des *rās*, ceux-ci ne sont pas des chefs tribaux héréditaires. P. 125, l'*Ogaden*, pays somali, n'est pas dans le Choa, *Zuay* est un lac, non une ville. P. 131. L'histoire d'étrangers (Juifs, Arméniens, Hindous) changeant de couleur de peau et d'yeux pour tendre à ressembler à des Abyssins est une invention bizarre, au lieu de Juifs il faudrait signaler des Grecs. P. 132. Le *koso* est bien connu comme remède contre le ver solitaire, il est inattendu de le voir mentionner seulement comme antimitigraux. P. 164. Les églises de Lalibela dans le Lasta sont loin de la région d'Axoum. P. 161. L'histoire d'Almeyda n'est pas perdue, elle constitue les tomes V, VI et VII des *Rerum aethiopicarum scriptores inediti* publiés par Beccari (qui sont d'ailleurs cités dans le présent ouvrage). P. 221. Le rapport entre Saba et un nom de pays *asbā* n'a aucune vraisemblance, d'ailleurs les Abyssins n'appellent jamais *reine de Saba* la légendaire épouse de Salomon. P. 260. Le nom de *Zitana* pour un roi abyssin est retenu à tort, d'après un seul type de liste royale indigène, au lieu du *Tazena* des autres listes.

(voir p 262) dont la réalité comme père du roi Kaleb est prouvée par des monnaies P 349 Del-Wambara n'était pas la sœur de Gragne, mais sa femme, comme il est dit correctement p 350 P 540 L'opinion que le Ras Tassamma, mort en 1911, aurait été empoisonné demanderait à être étayée de témoignages valables P 562 Pour la collection des manuscrits d'Abbadie on ne cite plus le catalogue d'Abbadie, mais les catalogues Conti Rossini ou Chaîne P 573 *Hāymānōta 'Abaw* «La foi des Pères» (nom d'un ouvrage abyssin) et non *Haymānōt*, comme il est écrit en éthiopien et en transcription P 578 L'hébreu employé par les Falacha est très grossier ! Ils l'ont ignoré complètement jusqu'à l'époque récente où quelques-uns d'entre eux ont été envoyés pour s'instruire en Palestine et en Europe P 631 L'ouvrage *Douze ans dans la Haute-Éthiopie*, n'est pas d'Antoine d'Abbadie, mais de son frère Arnould [Voir l'histoire de Coulbeaux, voir p 375]

Numismatique — Après la publication des Collections de la Bibliothèque Nationale et Munchargée par M A Kammerer (voir *Jas*, janv.-mars 1927, p 271), trois importantes collections ont été éditées. Malheureusement il n'y a pas eu entente entre les deux savants italiens, le numismate Arturo Anzani et C Conti Rossini, chacun possesseur des deux plus importantes collections jusqu'à présent réunies (collection Conti Rossini, 141 pièces, collection Anzani, 93 pièces), ainsi le *Corpus* de M Anzani, qui a publié les photographies de toutes les pièces accessibles, est tronqué de près d'un tiers (son répertoire comporte 300 numéros)⁽¹⁾, d'autre part M Conti Rossini a été privé dans son travail d'une partie des ressources de M Anzani⁽²⁾, tous deux ont étudié séparément à Rome les monnaies découvertes à Adulis (65 pièces) M Conti Rossini a publié ensuite une mise au point dans *Oriente moderno*, 1928, p 137-141

On recherchera chez M Anzani les photographies excellentes, les répertoires de caractères grecs et éthiopiens, les tableaux des différentes formes de croix (on aurait pu faire des tableaux analogues pour d'autres motifs comme les épis), des détails de technique numismatique, etc — C'est chez M Conti Rossini qu'on trouvera l'ordre chronologique le

⁽¹⁾ Arturo ANZANI, *Numismatica Axumita*, dans *Rivista italiana di numismatica*, III, 3, 1926, gr in-4°, 110 pages, dont 12 de planches en héliogravure

⁽²⁾ Carlo CONTI ROSSINI, *Monete aksumite*, dans *Africa italiana*, I, 3, dec 1927, grand in-8°, p 179-212, nombreuses photographies dans le texte

plus vraisemblable, la liste de rois la mieux établie (à laquelle lui-même est disposé à ajouter un roi assez tardif *Nezana*, d'après le travail de M. Anzani) Avec toutes les ressources de son érudition et de son ingéniosité, M. Conti Rossini s'est attaqué à l'explication des devises ou titulatures obscures dans les monnaies, on devra tenir compte de ses opinions, mais ne pas désespérer de nouvelles trouvailles qui transformeraient les hypothèses en certitudes

Le répertoire des collections dressées par M. Anzani (p. 45) pourrait sans doute être augmenté. J'ai signalé dès 1912 dans mon *Rapport de mission*, p. 76, que j'avais acquis des monnaies à Axoum exactement neuf monnaies de bronze en assez bon état (dont une avec une petite incrustation d'or, suivant la curieuse facture axoumite) et trois pièces incomplètes en mauvais état, toutes sont de types qui ont été publiés

Institutions-Religion — M. Conti Rossini a donné un petit livre sur l'Abyssinie dans une collection de vulgarisation. On est heureux d'y trouver une mise au point générale, prise aux meilleures sources quand elle ne résulte pas d'une expérience personnelle, notamment sur les institutions abyssines (droit civil, finances, etc.), sujet encore maigrement connu ⁽¹⁾. L'usager non spécialiste devra prendre garde au mélange d'institutions et de termes du Tigré et du reste de l'Abyssinie.

Un livre dû également à un administrateur italien apporte du nouveau au sujet des institutions d'État et de la vie religieuse en Abyssinie, c'est celui de M. Pollera ⁽²⁾. Malheureusement les sources d'informations n'y sont pas toujours assez bien distinguées, on ne sait pas, pour certains faits, si l'auteur les a lus ou vus et quand il a vu, en quelle région. D'une manière générale, il le dit lui-même, l'Abyssinie est vue par lui du côté Nord. Le lecteur critique devra s'en souvenir, tant pour ce qui est dit que pour ce qui est tu, ainsi si l'excision n'est pas notée à côté de la circoncision (de même dans le petit livre de M. Conti Rossini), c'est apparemment qu'elle est moins usuelle en Tigré que dans le reste de l'Abyssinie. Au total c'est un livre important qu'on doit recommander aux ethnographes, historiens des religions et historiens tout court d'utiliser, malgré le manque d'index.

⁽¹⁾ Carlo CONTI ROSSINI, *L'Abyssinia*, dans *Collezione Omnia*, Rome, août 1929, in-12, 173 pages.

⁽²⁾ Alberto POLLERA, *Lo stato etiopico e la sua chiesa*, publication de la Société géographique italienne, Rome-Milan, 1926, in-8°, vi-373 pages, 32 planches.

On ne saurait accorder les mêmes éloges au livre de M H M Hyatt sur l'église d'Abyssinie⁽¹⁾ Répertoire ou tous les sujets à traiter sont indiqués, et qui peut donner des directives à quelqu'un qui ignore le sujet, mais ouvrage de seconde main, compile avec une connaissance insuffisante de la bibliographie et sans aucune connaissance des langues éthiopiennes, abondant en méprises, une plus longue initiation et une mise en rapport avec des éthiopiens auraient été nécessaires une espèce d'infantilisme d'érudition s'allie ici à une naïve prétention

Textes religieux — Il faut signaler l'heureuse reprise de l'étude du texte biblique éthiopien qui est marqué par l'excellente édition critique du livre de Daniel que M Lofgren a publiée récemment⁽²⁾

D'autre part les historiens du christianisme, en même temps que les éthiopiens, seront reconnaissants à M Wallis Budge d'avoir publié sa traduction de Synaxaire⁽³⁾ Cette traduction conservera encore sa valeur quand l'édition avec traduction française dans la *Patologia orientalis* pourra être achevée (au sujet du dernier fascicule paru, voir *J as*, ci-dessous, p 381), elle représente un seul manuscrit (non utilisé par les éditeurs de la *Patologia orientalis*) du XVII^e siècle, sans doute de la région de Gondar, donc une version déterminée des Vies de saints en Abyssinie

Le même auteur a publié un fac-similé de deux textes éthiopiens de la «bandelette de justification» (voir *J as*, janv-mars 1928, p 99), avec traduction anglaise de l'un des deux⁽⁴⁾

⁽¹⁾ Harry Middleton Hyatt (Rector of Christ church, Yonkers, New York) *The church of Abyssinia*, dans *The oriental research series*, Londres, 1928, in-8°, 302 pages, illustrations

⁽²⁾ Oscar LÖFGREN, *Die athiopische Übersetzung des Propheten Daniel*, nach Handschriften in Berlin, Cambridge, Frankfurt am Main, London, Oxford, Paris und Wien zum ersten Male herausgegeben und mit Einleitung und Kommentar versehen, mit 4 Faksimile-Tafeln in Lichtdruck Paris (Geuthner), 1927, in-8°, liv-163 pages

⁽³⁾ Sir E A Wallis Budge, *The book of the saints of the ethiopian church*, a translation of the ethiopic synaxarium መጽሐፈ ስንኳር : made from the manuscripts Oriental 660 and 661 in the British Museum Cambridge, University press, 1928, 4 volumes in-8°, lxxxvii xviii xvi-xviii 1333 pages

⁽⁴⁾ *The bandlet of righteousness (Lafäfa sedeq)* an ethiopian book of the dead The ethiopic text in facsimile, with English translation, by E A W Budge, Londres (Luzac's semitic text and translation series), 1929, in-8°, 152 pages

On doit à M J M Haiden une publication en anglais (non tout à fait complète) des diverses versions de la partie centrale de la messe qui sont en usage en Abyssinie⁽¹⁾ L'introduction, la traduction, l'annotation sont soignées, toutefois la bibliographie est en retard Il est regrettable que l'auteur n'ait pas eu de contact avec des ecclésiastiques abyssins, et ait en particulier ignoré la publication du texte de la messe avec quatorze variantes de l'Anaphore qui a été imprimée en Abyssinie même (texte guèze avec version amharique)⁽²⁾

Langues modernes — Une grammaire du tigrigna plus complète que celles qu'on possédait est donnée par le P Mauro da Leonessa⁽³⁾

Un dictionnaire anglais-amharique, tout entier en transcription, a été composé en Abyssinie même par M C H Walker, et apporte de nouveaux matériaux de lexique amharique⁽⁴⁾

Enfin il a paru pendant l'impression de cette chronique un dictionnaire amharique-français, dû au Père Baeteman, qui est le plus riche de ceux qui existent et qui rendra de grands services, mais qui est déparé par diverses fautes de méthode⁽⁵⁾

Histoire (fin) — Cette chronique était déjà imprimée lorsqu'a paru l'ouvrage posthume du P Coulbeaux, mis au point pour l'impression par le P Baeteman⁽⁶⁾ En ce qui concerne l'histoire de l'Abyssinie en général, c'est un ouvrage mal informé de la plupart des recherches

(1) J M Haiden, bishop of Tuan, *The anaphoras of the ethiopic liturgy*, Londres (Society for promoting christian knowledge), 1928, in-12, 136 pages

(2) *Mashafa qaddāse, bagazzannā bāmāzāññā*, 1918 style abyssin [1926] in-4°, II, 268 pages

(3) P MAURO DA LEONESSA, *Grammatica analitica della lingua Tigray*, Rome (Tip Poliglotta Vaticana), 1928, in-8°, XII-294 pages

(4) C H WALKER, *English-amharic dictionary*, Londres (Sheldon Press), s d [1928], in-8°, XII-236 pages

(5) J BAETEMAN, missionnaire lazariste, *Dictionnaire amarigna-français*, suivi d'un *Vocabulaire français-amarigna* Diré-Daoua (Éthiopie) [à Paris, chez Geuthner], 1929, in-8°, XXI-1262-433 pages

(6) J B COULBEAUX, missionnaire lazariste en Abyssinie, *Histoire politique et religieuse de l'Abyssinie depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'avènement de Ménélick II*, 3 vol in-8°, Paris (en dépôt chez Geuthner), 1929, t I, XXVII-356 pages (un portrait, une préface de J Baeteman, une bibliographie), t II, 493 pages, t III, documentation (planches contenant 221 illustrations [photographies ou dessins] et 6 cartes)

recentes, méconnaissant certains de leurs résultats les mieux établis (par exemple sur l'épigraphie et la numismatique axoumites), peu critique et souvent erroné il ne jouera pas le rôle d'une bonne histoire d'Abyssinie en français. Les auteurs, dans leur passion à manifester le rôle du catholicisme en Abyssinie à toutes époques, ont remué un certain nombre de faits, concernant l'histoire du christianisme en Abyssinie, et il pourria en résulter, après critique par des historiens suffisamment documentés et impartiaux, certaines lumières. Le fascicule d'illustrations et cartes est utile.

Marcel COHEN

COMPTES RENDUS.

LUCIEN LÉVY-BRUHL, *L'ÂME PRIMITIVE* — Paris (Alcan), 1927, in-8°, 1-451 pages

M Lévy-Bruhl continue ses études sur les conceptions des hommes les plus « primitifs » que nous connaissions. Dans ce livre il a entendu étudier comment les hommes « se représentent leur propre individualité » (Avant-propos). Sa méthode ordinaire le sert ici aussi bien que dans les précédents volumes. Le rapprochement de nombreux faits analogues recueillis par des observateurs véridiques chez des peuplades de régions diverses fait apparaître des faits communs qui échappent à nos habitudes d'esprit dominées par le principe de contradiction (Exemple : impossibilité pour les sujets réservés d'attribuer moins de réalité à ce qu'ils ont vu en rêve qu'à ce qu'ils voient et touchent éveillé).

Suivant un dessein fermement arrêté, M Lévy-Bruhl se refuse à suivre les vestes de « mentalité primitive » dans des sociétés évoluées. Cet autre travail, d'autres le feront sans doute. En attendant, les ethnographes et philologues pourront avoir l'occasion d'interpréter maint fait à la lumière des exposés de M Lévy-Bruhl, après l'avoir lu, désormais exempts de mainte surprise et cuirassés contre mainte incrédulité, ils seront d'autant meilleurs observateurs des faits ou interprètes des textes.

Une petite critique, d'ordre linguistique p. 80-82, l'auteur parle de l'impossibilité, dans beaucoup de langues, d'exprimer les noms de parties du corps et certains noms de parentés sans un élément possessif, le fait n'est pas aussi général que le suppose sa rédaction. Il serait intéressant de dresser une carte des groupes de langues qui connaissent ou qui ignorent ce phénomène (autour du même sujet, on lira avec fruit l'étude de Ch. Bally, *L'expression des idées de sphère personnelle et de solidarité dans les langues indo-européennes*, dans *Festschrift Gauchat*, 1926, p. 68-78).

Une autre critique, portant sur la rédaction, et qui attend beaucoup de géographes et d'historiens. Il peut être convenient, quand on cite

un auteur, d'adopter sa terminologie, encore ne serait-il pas mauvais d'avertir les lecteurs, quand il se peut, de la véritable prononciation des noms communs et même des noms propres reproduits, ainsi, p. 46, on est informé que M. Bogoras (qui est russe) a étudié les «Chukchee» ceci est de l'orthographe anglaise, il n'est pas indifférent qu'on le sache, de manière à reconnaître les mêmes gens chez tel auteur français qui écrira les «tchouktsches», le mieux serait de mettre, au moins entre parenthèses, une notation phonétique, telle que *čukči*

Marcel COHEN

Ign. GUIDI, *NOTE EBRAICHE* — Rome, 1927, brochure in-12 de 26 pages, sans nom d'éditeurs (imprimerie Scuola tipografica Pio X)

M. I. Guidi a réédité ici d'utiles notes sur divers points de lexicographie et d'interprétation de textes qui étaient dispersées dans divers périodiques et étaient restées peu connues. Elles seront précieuses pour les exégètes

Marcel COHEN.

Richard GOTTHEIL and William H. WORRELL, *FRAGMENTS FROM THE CAIRO GENIZAH IN THE FREER COLLECTION* — University of Michigan studies, New-York (Macmillan company), 1927, in-4°, xxxi + 73 pages, 52 planches hors texte

Très belle publication de documents provenant de ce «cimetière des papiers» juifs au Caire qui a livré des textes si importants pour l'histoire de l'hébreu. Les documents datés indiqueraient comme dates extrêmes 1043 et 1511, on peut admettre que l'ensemble est «moyenâgeux». Ces fragments ont beaucoup exercé l'ingéniosité et la patience des éditeurs, ceux-ci ont livré leurs déchiffrements accompagnés d'une traduction anglaise, avec les points d'interrogation qui subsistent, comme ils ont joint les photographies des originaux, il sera loisible aux lecteurs de perfectionner le déchiffrement s'ils peuvent. Ceci s'adresse surtout aux arabisants, car la majorité des fragments est rédigée en langue arabe, mais en caractères hébreux. La langue est présumée être généralement du dialecte égyptien, mais d'autres peuvent être représentés. Le contenu est très varié : actes juridiques, lettres d'affaires, charmes, poèmes, etc., et pourra intéresser les historiens et juristes.

L'introduction relève les faits les plus importants à tous les points de vue (Un détail un préfixe *n-* de la 1^{re} personne du singulier à l'imparfait n'est pas forcément maghrabin, cette forme n'est pas carote, mais elle est usuelle en d'autres endroits de l'Égypte)

Marcel COHEN

HANDBUCH DER ALTARABISCHEN ALTERTUMSKUNDE, in Verbindung mit Geheimrat Fr HOMMEL und Prof Nik RHODOKANAKIS herausgegeben von Dr Ditlef NIELSEN, mit Beiträgen von Prof Adolf GROHMANN und Geheimrat Enno LITTMANN I Band, *DIE ALTARABISCHE KULTUR*, mit 76 Abbildungen — Copenhague (Nordysk Forlag), Paris et Leipzig, 1927, in-4°, VIII-272 pages

L'idée de ce manuel, dit l'avertissement, a été conçue il y a plus de trente ans, il a fallu ce temps, les concours intellectuels indiqués au titre, et des concours matériels multiples, pour arriver à une heureuse réalisation. Belle édition, impression large, bonnes illustrations, exposés clairs en même temps que solides, ce volume sur l'ancienne civilisation arabe (de l'Arabie méridionale) apporte tout l'essentiel pour les historiens, les orientalistes et sémitisants non spécialistes, et pour les débutants en sudarabique. M D Nielsen, metteur en œuvre de toute l'entreprise, donne d'abord un aperçu de la science sudarabique, de l'état et du contenu des documents (p 1-56), M Fr Hommel donne un résumé de nos connaissances sur la géographie et l'histoire de l'Arabie du Sud (p 57-108), M N Rhodokanakis traite de la « vie publique dans les États sudarabiques » (p 109-142), M A Grohmann, de l'archéologie (p 143-176), et enfin M D Nielsen, de la religion (p 177-250). La fin du livre consiste en index très soigné.

Pour une part, les auteurs donnent ici une mise au point, un résumé ou un développement de travaux plus spéciaux qu'ils ont publiés par ailleurs. Certains ont déjà été signalés dans le *Journal asiatique*.

Il convient de mentionner que le chapitre sur l'histoire est une mise au point originale, en partie sur la base de documents dont la publication est récente, mais la mise au point de nos connaissances géographiques doit être cherchée dans un ouvrage considérable de M Fr Hommel dont la publication complète a été retardée jusqu'à 1926, alors que le début avait déjà paru en 1904, c'est le *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients* (titre nouveau *Ethnologie und Geographie des alten Orients*) qui fait partie de la collection de manuels sur l'Antiquité (*Handbuch der Altertumswissenschaft*) commencée par Iwan von Müller et con-

tinuée par Walter Otto, chez Beck, à Munich, les résumes érudits y côtoient des exposés d'idées originales que les historiens de l'antiquité classique ne peuvent pas plus négliger que les orientalistes ainsi la possibilité de l'origine arabe du couple Apollon-Latone, ou de l'origine sudarabique de certains caractères de l'alphabet grec

Pour la religion, M D Nielsen a repris la thèse de son livre *Der dreieimige Gott in religionshistorischer Beleuchtung* paru à Copenhague en 1922, il cherche dans la trinité astrale l'origine d'une partie au moins du panthéon des religions mésopotamiennes et aussi celle des religions monothéistes semitiques postérieures (en y comprenant l'idée chrétienne de la Trinité), au lieu de voir dans la multiplicité des divinités sudarabiques une influence soit suméro-babylonienne soit septentrionale (asienne, grecque) Cette idée paraît pouvoir être étayée par le fait que les gens de l'Arabie du Sud paraissent n'avoir pas eu de représentations plastiques de leurs dieux, on peut rappeler d'autre part le caractère «céleste» de la religion rudimentaire des couchites de l'Afrique orientale

La bibliographie de l'ouvrage — on n'en fera pas de critique aux auteurs, mais les lecteurs doivent en être avertis — est incomplète pour la période 1924-1927, en raison des dates d'achèvement des différents chapitres Certaines découvertes récentes, surtout les renseignements abondants trouvés récemment sur l'État de *Awān* n'y figurent donc pas (Un détail, rétrospectif celui-là, p 178, note, M D Nielsen se plaint de n'avoir pas trouvé les *Études sur l'histoire d'Éthiopie* de René Basset c'est que les sources qui lui ont indiqué le tirage à part ont négligé de mentionner que ces études ont d'abord paru dans le *Journal asiatique*)

Cette introduction doit être suivie d'un volume de textes, d'une grammaire, d'un lexique ou d'un dictionnaire Ainsi la langue des inscriptions sudarabiques (langue proche de l'arabe ancien, mais bien distincte) sera plus accessible que par le passé à l'enseignement dans les universités et à l'apprentissage individuel, et les textes importants seront facilement à la portée des sémitisants et des historiens

Les spécialistes auront-ils tous les instruments qu'ils peuvent souhaiter, qu'ils sont obligés de se constituer chacun de leur côté avant de pouvoir poursuivre efficacement la besogne commune? Non Aussi faut-il souhaiter quelque addition au plan prévu, dût-il se réaliser en des publications de moins belle présentation Tout d'abord il serait temps de composer un dictionnaire complet, comprenant les noms propres, avec un relevé aussi exhaustif que possible des formes, et, naturelle-

ment, les rapprochements étymologiques sur lesquels le déchiffrement des inscriptions repose en grande partie. Il faudrait aussi un atlas, avec répertoire des noms géographiques, une concordance générale des inscriptions, une bibliographie complète par ordre de matières, analogue à celle de Fumagalli pour l'Abyssinie. Sans doute des fragments au moins de ces ouvrages existent déjà, insérés dans divers périodiques et collections, d'autres sont annoncés comme étant en préparation, mais la réunion de l'ensemble dans une seule publication assurerait seule le meilleur rendement possible dans le présent et pour l'avenir. Un autre instrument d'étude dont le besoin se fait sentir d'une manière pressante est un traité de paléographie sudarabique, les formes types des caractères devraient être déterminées, avec exemples, toutes les formes exceptionnelles devraient être cataloguées de manière exhaustive, sans oublier les monnaies et cachets et en ajoutant même les formes des faux reconnus, l'auteur d'un pareil relevé s'acquerrait une sûre reconnaissance.

Marcel COHEN

Carlo CONTI ROSSINI, *ETIOPIA*, 1915-1927, extrait de *Ævum*, rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche, vol I, fasc 3, octobre 1927 (Milan), p. 459-520.

Le trou des années précédant immédiatement la guerre et des années de guerre et d'après-guerre n'est pas comblé dans l'*Orientalische Bibliographie*. Pendant les premières de ces années, des bibliographies parues dans la *Rivista degli studi orientali* ont permis de suivre l'état des publications en ce qui concerne l'Abyssinie, entre autres M. Conti Rossini rend un nouveau service de première importance aux études éthiopiennes en donnant le présent mémoire. C'est une revue critique générale des publications consacrées aux choses abyssines dans ces dernières années, la bibliographie systématique figure dans le bas des pages.

Marcel COHEN

LE SYNAXAIRE ÉTHIOPIEN, *Les mois de Tahschasch, Ter et Yakatit*, publiés et traduits par Sylvain GREBAUT, IV *Le mois de Tahschasch* (*Patrologia Orientalis*, t. XV, fasc. 5 — Paris, Firmin-Didot, 1927, gr. in-8°, 256 pages).

L'infatigable éditeur et traducteur qu'est M. Sylvain Grébaut continue la publication du *Synaxaire éthiopien*, inaugurée par l. Guidi et par lui-

même dans la même collection Le fascicule annonce ici contient la première moitié du mois de *Tahsās* (decembre)

L'édition est faite d'après cinq manuscrits, parmi lesquels on compte l'un des plus anciens manuscrits éthiopiens connus (xv^e ou fin du xiv^e siècle), le manuscrit à demi brûlé qui se trouve au Musée du Trocadéro et qui est utilisé ici, sauf erreur, pour la première fois, toutes les variantes des manuscrits sont données dans l'appareil critique (celui du Trocadéro est passablement fautif dans le détail)

Le *Synaxaire éthiopien* est une Vie des saints pour tous les jours de l'année, les plus anciens manuscrits (ainsi qu'il a été confirmé par l'étude du manuscrit du Trocadéro) contiennent une version abrégée, que M S Grébaut appelle recension primitive, une version augmentée se trouve dans les manuscrits les plus récents (ceux qui sont utilisés ici sont attribués au xviii^e siècle au plus tôt), c'est ce que l'éditeur appelle la Revision ou Vulgate Enfin, irrégulièrement, apparaissent des récits propres à des saints abyssins, c'est ce que l'éditeur appelle le Propre

Les trois «états» sont édités de manière distincte à chaque jour du mois (pour chaque jour M Grébaut a donné un sommaire)

Les documents sont ainsi donnés avec le plus d'exactitude possible, et avec une discrimination chronologique, au point de vue de la tradition ecclésiastique abyssine La traduction française, un peu mécaniquement calquée sur les mots du texte, mais où d'ailleurs on ne pourrait corriger que de menus détails, rend le document accessible à tous ceux qui s'occupent de patristique Les fragments de «propre» seront en outre utiles aux historiens de l'Abyssinie, qui de leur côté pourront sans doute en dater certains passages

Le service rendu est grand, on souhaitera seulement que les circonstances permettent au plus vite la suite de la publication

Marcel COHEN

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME CCXIV.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS

	Pages
Examen de l'objet de la connaissance (Susumu YAMAGUCHI et Henriette MEYER)	1
Les Affâirs d'Urumiyeh (M B NIKITINE)	67
Le théâtre et la danse au Cambodge (M G GROSLIER)	125
Notes sur les <i>dub-bi ma-i u-ti</i> de Nuzi (M Charles-F JEAN)	145
Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdeennes (M H S NYBERG)	193
Un ancien peuple du Penjab les Salva (M Jean PRZYLUKI)	311

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Procès-verbal de la séance du 16 novembre 1928	169
Procès-verbal de la séance du 14 decembre 1928	174
Annexe au procès-verbal La ville de Kâpıcı (M A FOUCHER)	175
Procès-verbal de la séance du 11 janvier 1929	355
Procès-verbal de la séance du 8 février 1929	356
Annexe au procès-verbal Découverte d'inscriptions pehlevies a Derbend (M V MINORSKY)	357
Procès verbal de la séance du 8 mars 1929	358
Nécrologie Mohammed ben Cheneb (M Alfred BEL)	359

CHRONIQUE ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Janvier-mars 1929	177
Avril-juin 1929 Études éthiopiennes (M M COHEN)	367

COMPTES RENDUS

Janvier-mars 1929 R GAUDEFROY-DEMOBYNES, L'œuvre française en matière d'enseignement au Maroc, — R BASSET, Le diwān de 'Oīwa ben el-Ward, — C BROCKELMANN, Mitteltürkischer Wortschatz nach Mahmūd al-Kāsgarī's <i>Dīwān lugāt al-Turk</i> , — E J HOEMYARD et D C MANDEVILLE, Avicennae de conglutinatione et conglutinatione lipidum, — A SANHOURY, Le califat, son évolution vers une société des nations orientales, — M ^{lle} A -M GOICHON, La vie féminine au Mزاب — M MERCIER, Étude sur le <i>wagf</i> abadhite et ses applications au Mزاب, — A GUÉRINOT, La religion djaina (M Gabriel FERRAND) — A GODARD, Y GODARD, J HACKIN, P PELLIER, Mémoires de la délégation archéologique française en Afghanistan, t II Les antiquités bouddhiques de Bāmīyān (Marcelle LALOU)	181
Avril-juin 1929 L LÉVY-BRUH, L'âme primitive, — Ign GUIDI, Note ebraiche, — R GOTTHEIL and W H WOFFEL, Fragments from the Cairo Genizah in the Freer collection, — Handbuch der altarabischen Altertumskunde, — C CONTI ROSSINI, Etiopia, — S GREBAUT, Le synaïxare éthiopien, Les mois de Tahschasch, Ter et Yakatit (M M COHEN)	377

